

259  
ANNO III · APRILE-GIUGNO 1941 (XIX) · N. 2

# SALESIANUM

RIVISTA TRIMESTRALE DI CULTURA ECCLESIASTICA

PUBBLICATA A CURA DEI PROFESSORI  
DEL PONTIFICIO ATENEO SALESIANO  
DI TORINO



DIREZIONE: PONTIFICIO ATENEO SALESIANO - VIA CABOTO 27 - TORINO (110)

AMMINISTRAZIONE: SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE - CORSO REGINA MARGHERITA, 176 - TORINO (109)

Spedizione in abbonamento postale.  
Gruppo 4°

## SOMMARIO

ARTICOLI: Eucharistia Fidelium: P. CESLAO PERA, O.P., pag. 81.  
— La monogenesi del linguaggio (in margine al volume: *Scritti in onore di Alfredo Trombetti*): Sac. Prof. GIORGIO CASTELLINO, S. S., pag. 118. — La Storia Lausiaca di Palladio: Sac. Dott. G. B. CALVI, S. S., pag. 129.

RECENSIONI: G. B. GUZZETTI: *La perdita della fede nei Cattolici*; D. A. Barberis, pag. 157. — EMILIO GUANO: *La teologia nella vita sacerdotale*; D. G. Luzi, pag. 160. — P. ANTONIO VELLICO, D. F. M.: *De Ecclesia Christi*; D. E. Valentini, pag. 160. — P. ALVARO RULLA, O. P.: *Meditazioni evangeliche*; D. E. Vismara, pag. 161. — P. LEONARDO BELLO, Ministro Generale dei Frati Minori: *Maria mediatrice di tutte le grazie*; D. A. Barberis, pag. 163. — PAOLO DEZZA, S. J.: *Alle origini del Neotomismo*; D. V. Miano, pag. 164. — GRAZIOSO CERIANI: *L'ideologia rosminiana nei rapporti con la gnoseologia Agostiniano-Tomistica*; D. V. Miano, pag. 165. — R. SALUCCI: *Il Sacerdote secondo il Codice di Diritto Canonico*; D. A. Pugliese, pag. 166. — A. BALDASSI-L. VERITTI: *Il Beneficio parrocchiale e la sua amministrazione*; D. A. Pugliese, pag. 167. — *San Francesco di Sales negli insegnamenti e negli esempi*; D. A. Barberis, pag. 167. — Sac. A. M. ANZINI: *Il Vangelo di Gesù e gli Atti degli Apostoli*; D. T. Lupo, pag. 167. — Sac. A. M. ANZINI: *Il Santo Vangelo di Gesù nelle Scuole*; D. A. Barberis, pag. 168. — P. M. A. JANVIER, O. P.: *Esposizione della morale cattolica (La virtù della temperanza)*; D. A. Barberis, pag. 169. — M. CONTE A CORONATA: *Ininterpretatio authentica Codicis iuris canonici et circa ipsum Sanctae sedis iurisprudentia*; D. A. Pugliese, pag. 169. — C. FELICI: *La Reverenda Camera Apostolica*; D. A. Pugliese, pag. 169. — *Breviarium Romanum* (Edizione Marietti, Torino, 1941); D. E. Vismara, pag. 170. — *1° Centenario della istituzione in Piemonte della Pontificia Opera della Propagazione della Fede (1839-1939)*; D. G. Luzi, pag. 172. — M. PISTONCHI: *I Canon Penali del Codice Ecclesiastico esposti e commentati*; D. A. Pugliese, pag. 172. — P. TOBIA NENO, S. J.: *La monaca esercitante*; D. A. Barberis, pag. 173. — P. ARRIGHINI A. *Mille santi nella storia*; D. A. Barberis, pag. 173. — Can. A. MILET: *La devozione allo Spirito Santo*; D. A. Barberis, pag. 173. — F. G. WEINRICH: *La Passione di N. S. narrata dai suoi carnefici, da uomini e da angeli*; D. E. Valentini, pag. 174. — Sac. FERDINANDO MACCONO, Salesiano: *La Beata Maria Domenica Mazzarello*; D. A. Barberis, pag. 174. — Sac. Dr. ATTILIO VAUDAGNOTTI: *Quaderni apologetici*; D. E. Valentini, pag. 174. — Can. CESARIO BORLA: *La formazione religiosa e morale del fanciullo*; D. A. Barberis, pag. 175. — BALLINI: *Il valore giuridico della celebrazione nuziale cristiana dal primo secolo all'età giustiniana*; D. A. Pugliese, pag. 175. — P. PELLÉ: *Le droit pénal de l'Eglise*; D. A. Pugliese, pag. 176. — P. F. CAPPELLO, S. J.: *Praxis processualis*; A. Pugliese, pag. 176.

---

LEGGERE ATTENTAMENTE LA TERZA PAGINA DELLA COPERTINA



# “EUCCHARISTIA FIDELIUM”



## I.

### DALL'INTERPRETAZIONE DEL P. LE QUIEN ALL'IPOTESI DI MGR. ATHÉNAGORAS

#### PRELIMINARI.

**N**el 1936, a richiesta di alcuni amici, pubblicai un articolo (1) nel quale esposi brevemente le conclusioni di alcuni studi personali intorno a Dionigi il Mistico. Per necessità di spazio, in alcune concise osservazioni sui cinque «punti di appoggio» dell'ipotesi che ha ormai diritto di cittadinanza nel mondo della critica patristica, raccoglievo il frutto di lunghe e pazienti indagini, accennando a nuovi aspetti che tutte quelle questioni potrebbero presentare.

Intorno al primo punto, ricordavo il fatto assai importante che «alcuni autori competenti» escludono senz'altro che nel testo della *Gerarchia ecclesiastica*, III, 2, 3, 7, si tratti del *credo* e citavo particolarmente il P. Thibaut e Mgr. Athénagoras (2), quali esponenti di nuove spiegazioni che, secondo me, meritano una più grande attenzione ed esigono una più intelligente valutazione.

Ora la carità accogliente del *Salesianum* mi dà un'altra occasione di sviluppare la prima di quelle osservazioni preliminari a modo di *postilla* al testo della *Gerarchia ecclesiastica* e col titolo generale di «Eucharistia fidelium» perché si tratta di un atto compiuto dai fedeli a modo di ringraziamento, e di cui si può

(1) Denys le Mystique et la *θεομυστία*. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXV (1936) pag. 1-75. È un approfondimento della posizione presa da Hipler (da lui stesso compendiata nell'articolo *Dionysius A.* pubblicato nel *Wetzer und Weltes Kirchenlexikon*, III, 1789-1796) e da Langen (negli articoli: *Die Schule des Hierotheos*, pubblicati nella *Internat. Theolog. Zeitschrift*, 1893, pag. 590-609 e 1894, pag. 28-46). Esso «mira a porre in luce le ragioni per le quali la composizione degli scritti costituenti il *Corpus Dionysianum* dev'essere retrodatata... e... assegnata alla seconda metà del sec. IV, sotto l'immediato influsso dei teologi della scuola cappadoce» (C. MAZZANTINI, *Dionigi il Mistico* in «*Rivista di Filosofia neo-scolastica*», 1937, pag. 413). «L'opera dionisiana avrebbe così ritrovato il suo ambiente, quello nel quale venne concepita... Avulso di là, spostato in altri tempi ed altri centri di cultura, Dionigi diventa inspiegabile per cui si farebbe di lui un personaggio doppiamente misterioso» (G. M. BERTINI, *Dionigi il Mistico*, «*L'Avvenire d'Italia*», 4 giugno 1936).

(2) *Ibid.*, pag. 26-27.

seguire l'origine, lo sviluppo, la scomparsa, la sostituzione con altri atti, che hanno preso il suo posto nel quadro liturgico.

Nella prima parte, esamino le diverse interpretazioni, ipotesi, spiegazioni, che furon date al testo dal 1712 (P. Le Quien) al 1933 (Mgr. Athénagoras); nella seconda parte, propongo una spiegazione (1).

## L'ordine della Messa secondo la "Gerarchia ecclesiastica".

### A) La Messa nei riti preparatorii.

#### I - IL RITUALE.

(EH. III, 2; MG. III, 425 B-D).

- 1<sup>o</sup> « Il Gerarca, terminata la preghiera sacra presso l'altare divino,
- 2<sup>o</sup> da questo, avendo incominciato ad incensare viene verso tutto il recinto del luogo sacro e tornato di nuovo verso l'altare divino,
- 3<sup>o</sup> incomincia la sacra melodia dei Salmi insieme con lui cantando la sacra parola dei Salmi tutt'intera l'ecclesiastica disposizione.
- 4<sup>o</sup> Successivamente, per mezzo dei ministri si fa di seguito la lettura dei libri scritti dagli uomini di Dio,

#### II - LA CONTEMPLAZIONE.

(EH. III, 3, 1-7<sup>b</sup>; MG. *ib.*, 428-436 B).

*Preghiera iniziale del Gerarca.*

*Incensazione.*

(EH. III, 3, 2-3).

*Canto dei Salmi: « ode universale »*  
(*ib.*, 4).

*Lettura della Bibbia: V. e N. T. (ibid., 5)*

(1) Diamo qui la spiegazione delle sigle usate nel presente studio:

- CA. — *Constitutiones Apostolicae*, ediz. Mansi; *Sacrorum Conciliorum... collectio*, Florentiae, 1759.  
 DACL. — *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Paris, Letouzey.  
 DTC. — *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Letouzey.  
 EH. — *Ecclesiastica Hierarchia* di Dionigi il Mistico.  
 EO. — *Echos d'Orient*, Paris, Bonne Presse.  
 ILRO. — *Institutiones Liturgicae de Ritibus Orientalibus* del P. Hanssens S. J., t. II, de Missa Rituum Orientalium, pars prima (Roma, 1930); t. III, de Missa R. O., pars altera (Roma, 1932).  
 MG. — *Patrologiae cursus completus*, series graeca, ediz. Migne.  
 ML. — *Patrologiae cursus completus*, series latina, ediz. Migne.  
 RBé. — *Revue Bénédictine*, Maredsous.

Le citazioni di S. Basilio sono fatte tutte secondo l'edizione del Garnier: *Sancti Patris nostri Basilii... Opera omnia*, Parisiis, I (1721); II (1722); III (1730), con questa abbrev. *Opp.* e riferimento al tomo corrisp. e pag. relativa.

5<sup>o</sup> e dopo questa, son mandati fuori del sacro recinto:

- i catecumeni
- ed oltre questi, gli energumeni
- e quelli che sono in penitenza ».

*Rinvio dei non-ammessi alla celebrazione eucaristica:*

- catecumeni (ibid., 6)*
- energumeni (ibid., 7<sup>a</sup>)*
- penitenti:*
- uditore e prosternati (ibid., 7<sup>b</sup>).*

## B) La Messa dei fedeli.

### I - IL RITUALE.

(EH. III, 2; MG. III, 425 CD - 428 A).

« Rimangono, invece, coloro che sono degni della contemplazione delle cose divine e di comunione.

1<sup>o</sup> Dei ministri gli uni stanno presso le porte chiuse, gli altri fanno quel che è proprio del loro ordine.

2<sup>o</sup> Dalla totalità completa della chiesa, essendo stata prima professata la innologia universale (1),

3<sup>o</sup> gli scelti della disposizione amministratoria, insieme con i sacerdoti, pongono davanti sull'altare divino il pane sacro e « il calice della benedizione » (2)

4<sup>o</sup> presso i quali (3), il Gerarca divino compie la preghiera sacra;

5<sup>o</sup> a tutti annunzia la pace santa e dandosi tutti scambievolmente l'abbraccio

6<sup>o</sup> ha termine la mistica lettura dei dittici sacri.

### II - LA CONTEMPLAZIONE.

(EH. III, 3, 7 C-15; MG., *ibid.*, 436 C-445 C).

*Gli ammessi alla celebrazione eucaristica.*

*Funzioni dei diaconi.*

*Innologia universale (ibid., 7<sup>c</sup>).*

*Posizione delle oblate sull'altare (ibid.).*

*Preghiera sulle oblate (ibid.).*

*La pace e il bacio di pace (ibid., 8).*

*I dittici (ibid., 9).*

(1) Altri: « Dopo che ogni volta venne cantata dall'assemblea intera la professione di fede » (POEY nel *Verbum Dei*, 1916, pag. 211). Questa traduzione deriva da quella di Mgr. DARBOY, dove il *toutefois* vuol dire non « ogni volta », ma *tuttavia*: « après toutefois qu'a été chantée », che traduce il προομολογηθείσης.

(2) SAN PAOLO, I Cor., X, 16.

(3) πρὸς οἷς *ad haec* (CORDIER); *cum quibus* (PERIONIUS); *alors* (DARBOY). La locuzione greca è molto semplice: πρὸς con il dativo = *presso*; οἷς = *i quali*, cioè: il pane e il calice della benedizione.

7° Dopo che il Gerarca e i sacerdoti si lavarono le mani,

*Il lavamani (ibid., 10).*

8° il Gerarca sta ritto in mezzo all'altare divino e intorno, con i sacerdoti, stanno soltanto gli scelti tra i ministri, ed avendo inneggiato alle sacre divine operazioni,

*Anafora eucaristica (ibid., 11-12 °).*

9° consacra le divinissime cose;

*consacrazione*

10° fa vedere le inneggiate realtà mediante i simboli posti in modo sacro

*esposizione*

11° e, mostrati i doni delle divine operazioni,

*comunione*

a) egli stesso si comunica

a) *del gerarca*

b) ed invita gli altri.

b) *dei fedeli*, dividendo per ognuno una porzione (uso già attestato da S. Basilio, epist. 93; Opp., III, 187 B).

12° Dopo aver partecipato e dato la comunione tearchica,

*Ringraziamento finale*

a) *finisce in sacro ringraziamento*, sempre dallo Spirito tearchico, in visioni beate e intellettuali, in purezza della deiforme abitudine, gerarchicamente elevato ai santi principi delle cose compiute;

a) *del gerarca (ibid., 14)*, spiritualmente elevato in modo più alto e divino;

b) mentre i molti alzan lo sguardo verso i soli simboli divini ».

b) *e dei fedeli (ibid., 15)* che lo seguono secondo la loro capacità.

Una osservazione generale su questo ordine liturgico si riferisce alla sua fisionomia. Mgr. Athénagoras (1) nell'ultima parte del suo studio sopra il problema liturgico di EH. III, 3, 7, nota con insistenza (2) che « se le opere di Dionigi fossero state scritte, come vogliono, nel V o VI sec. sarebbe necessario che anche la liturgia ivi descritta rappresentasse quella che in quel tempo era in uso nella Chiesa. Questa poi era allora la liturgia del grande Basilio e dopo questa, la liturgia del divino Crisostomo derivata da quella » (3). Dal confronto del

(1) ἐν λειτουργικὸν πρόβλημα σχετικὸν πρὸς τὸ μέγα πρόβλημα τῶν διονυσιακῶν ἔργων. Alessandria d'Egitto, 1933, pag. 47; recensione: EO., 1934, pag. 125-126; il P. STEPHANOU ricorda il *silenzio sdegnoso* con il quale tale monografia fu accolta dal mondo scientifico. Può essere che anche il *græcum est non legitur*, abbia avuto la sua parte.

(2) L'osservazione citata è fatta due volte: pag. 25 e pag. 26.

(3) *Ibid.*, pag. 25.

quadro liturgico di Dionigi con quello della liturgia di S. Basilio risulta che il primo è molto più antico (1).

Qualunque sia il giudizio che altri può dare su tale principio di Mgr. Athénagoras, mi pare che non gli si possa negare il merito di avere dato alla questione liturgica di EH. III, 3, 7, la sua vera impostazione, inquadrandola nello sviluppo storico della Liturgia orientale.

Solo che per arrivare ad una conclusione più positiva sarebbe stato necessario stabilire raffronti molto particolareggiati e sicuri, costruendo poi una sintesi obbiettiva, almeno per quei dati che i competenti giudicano definitivi nelle attuali condizioni della documentazione liturgica.

Io mi sono limitato a quel punto che riguarda il senso della « Innologia universale ». Dopo la storia critica delle diverse ipotesi e spiegazioni date, mi è sembrata cosa non del tutto priva di interesse, esporre la soluzione che mi si è presentata emergente dal doppio esame critico e documentario.

Non si tratta di cose nuove, ma semplicemente dello sviluppo della soluzione

(1) Mgr. Athénagoras svolge un po' troppo concisamente tale confronto in 17 numeri (*ibid.*, pag. 26-35). È vero però che alla fine, a proposito della questione dei dittici dice: « Siccome la risposta sarà lunga, preferiamo darla nello studio sulla Liturgia di S. Giacomo » (*ibid.*, pag. 35). A titolo di semplice informazione, mi piace ricordare l'ordine della Messa che si trova nel fascicolo III degli *Studi Siri: Vetusta Documenta Liturgica* pubblicati dal patriarca Ignazio Efrem II Rahmani (in « Seminario Scarfensi de Monte Libano », 1908), pag. 18-22 e che probabilmente appartiene al V secolo: « Statim ac in ecclesiam episcopus introit, recitat archipresbyter orationem. Postea psaltes dicunt *trisagion* (introdotta al tempo del patriarca S. Proclo, 434-446). Et illico episcopus dicit orationem ante lectiones et sedet suo loco, sedentque presbyteri iuxta ipsorum gradum. Et statim clamat archidiaconus *παύσαθε* (silete). Et illico lector ascendit et annuntiat nomen libri sui (ex quo lectio desumpta est). Hinc archidiaconus clamat *προσχωμεν* (attendamus). Et statim ac lector absolverit lectionem, innuit archidiaconus uni presbyterorum qui sedens clamat *εἰρήνη σοί* (pax tibi). Et similiter agit donec (legantur) duo libri graecus et syrus. Et illico psaltes ascendens dicit: *ψαλμὸς τῷ Δαυίδ* (psalmus Davidis). Et dicit archidiaconus *προψάλλε* (praecine). Et dicit psaltes *propsalmum* (antiphonam). Et clamat archidiaconus: *ὑποψάλλωμεν* (succinamus). Et sine mora canunt vigiles. Et ascendunt illico duae aliae lectiones, cum episcopus manet in suo throno, manentque locis suis ii qui sedent. Dicunt autem vigiles sex versus ex psalmo *Miserere mei Deus secundum misericordiam tuam cum strophis quae congruunt*. Et illico orat unus presbyterorum et sedent. Hinc illico legitur apostolus. Dein illico (canitur) *alleluia*. Et archidiaconus ait *προψάλλε* (praecine). Et post *alleluia* statim ait archidiaconus: *συμφώνως πάντες ὑποψάλλωμεν* (unisona voce omnes succinamus). Et illico legitur Evangelium. Et (recitantur) *litaniae*. Et orat episcopus. Archidiaconus dein gestat Evangelium qui super altare positus erat. Et graecus diaconus clamat: *ἔσοι κατακούεσθε πρότε* (o qui estis auditores exite). Et post ipsum (diaconus) syrus qui non suscepit signaculum abeat. Et ita clamant omnes, donec ingrediantur ad altare. Et archidiaconus gestans Evangelii codicem clamat: *οἱ κατηχούμενοι πρότε* (o catechumeni exite); *τὰς θύρας* (portas!). Et clauduntur vela et portae. Et statim vigiles dicunt *hymnos*. Et adfertur aqua ablutionis ad episcopum et ad omnes presbyteros. Et introit episcopus et stat ante altare et illico incipiunt psaltes canere *alleluia* coram mysteriis. Et cum perveniunt ad portam altaris, aperiuntur vela. Et statim ac mysteria disponuntur super altare, adolet episcopus thura, et dicunt *professionem fidei* ».



enunziata e precisata da liturgisti (1) e da studiosi la cui competenza è nota (2). La questione merita un più vicino esame, anche perché, nell'ambito della critica dionigiana, ammessa come certa e inconfutabile l'ipotesi del *Credo*, se ne deducono tutte le altre conclusioni, in ordine alle diverse questioni storiche e filologiche, teologiche e filosofiche.

Per cogliere il senso inteso dall'autore, quando in una determinata situazione di tempo e di luogo fece la sua descrizione della Liturgia eucaristica, sarebbe necessario esaminare prima la condizione del testo. Ma non credo che, nella redazione attuale della *Gerarchia ecclesiastica*, ciò abbia l'importanza che, invece, avrebbe in quella della *Gerarchia celeste*, la quale non ha tracce di travestimenti, ma conserva visibili i segni di una compilazione.

#### 1° — IL TESTO DI DIONIGI IL MISTICO:

A) *Affermazione di fatto* — c'è nel quadro liturgico una « innologia universale ».

“ οἱ δὲ τῆς λειτουργικῆς διακοσμῆ-  
σεως ἔκκριτοι σὺν τοῖς ἱερεῦσιν, ἐπὶ  
τοῦ θείου θυσιαστηρίου προτιθέασι τὸν  
ἱερὸν ἄρτον καὶ τὸ τῆς εὐλογίας πο-  
τήριον — προσμολογηθείσης ὑπὸ παν-  
τὸς τοῦ τῆς ἐκκλησίας πληρώματος,  
τῆς καθολικῆς ὑμνολογίας ”

(EH. III, 2; MG. III, 425 C).

« Gli scelti della disposizione ammi-  
nistrativa, insieme con i sacerdoti, pon-  
gono davanti sull'altare divino, il pane  
sacro e “ il calice della benedizione ”  
— dalla totalità completa della Chiesa  
essendo stata prima professata la in-  
nologia universale ».

B) *Senso generale del fatto liturgico* — con tale innologia si loda il Principio che fa bene e dà bene, dal quale ci vengono i doni che ci rendono deiformi.

“ οἱ πανῖεροι τῶν πανιέρων ἱερουρ-  
γοὶ καὶ φιλοθεάμονες, τὴν ἁγιοτάτην  
τελετὴν ἁγιοπρεπῶς ἐποπτεύοντες,  
ὑμνοῦσι ὑμνολογία καθολικῇ τὴν ἁγα-

« I tutti sacri operatori sacri e con-  
templativi delle cose sacre, guardando,  
in modo conveniente a santi, il santis-  
simo compimento, inneggiano con inno-

(1) Ho incontrato una sola eccezione nell'opera del P. Hanssens S. J. (*ILRO.*, II, pag. 452). A proposito dell'*ordo missae* di Dionigi, egli naturalmente deve scrivere: « Quamquam iste ordo *nonnullis antiquioribus ritibus a Dionysio auctus esse videtur*, ut pro liturgia apostolica perhiberi posset ».

(2) J. B. THIBAUT ha richiamato l'attenzione su quella che egli chiama la « preghiera cattolica » della Chiesa primitiva (*EO.*, 1921, pag. 283-284) e D. CABROL precisa tale idea riferendosi alla « supplicazione » dei fedeli all'inizio della Liturgia eucaristica (*DACL.*, IX, 2, 1545 e nota 2). Ripetere che una orazione non è un simbolo per pretendere che l'innologia è il *credo*, senza spiegare come il *credo* possa essere chiamato « eucaristia », è un lasciare la questione su un binario morto. Così ho pensato di esaminare un po' più da vicino la storia di queste interpretazioni ed ipotesi, per raccogliere poi obiettivamente i risultati di tale esame.

θουργὸν καὶ ἀγαθοδόσιν ἀρχὴν, ὅφ' ἧς αἱ σωτηριώδεις ἡμῖν ἀνεδείχθησαν τελεταὶ τὴν ἱεράν τῶν τελουμένων θέωσιν ἱερουργοῦσαι".

(EH. III, 3, 7; MG. III, 436 C).

logia universale, al Principio che opera bene e dà bene, dal quale ci furono mostrati i salutarî compimenti che, in modo sacro, operano il sacro indimento di coloro che hanno da essere compiti ».

C) *Triplice nomenclatura* (« una professione » — « il simbolo della religione » — « un ringraziamento iniziale ») e *preferenza di Dionigi per quest'ultimo*.

« τὸν ὕμνον δὲ τοῦτον οἱ μὲν ὁμολογίαν (1) καλοῦσιν οἱ δὲ τῆς θρησκείας τὸ σύμβολον ἄλλοι δὲ, ὡς οἶμαι θεϊότερον, ἀρχικὴν (2) εὐχαριστίαν, ὡς περιεκτικὴν τῶν εἰς ἡμᾶς θεόθεν ἀφικομένων ἱερῶν δώρων ».

(*Ibid.*).

« Quest'inno, gli uni lo chiamano « una professione », gli altri « il simbolo della religione »; altri, infine, (come penso) più divinamente, « un ringraziamento iniziale » in quanto è comprensivo dei sacri doni che da Dio a noi sono stati elargiti » (3).

(1) Altra lezione: = ὁμολογία come nel testo stampato (MG., III, 436 C), ed anche nell'articolo del P. Thibaut (EO., 1921, pag. 284) che traduce « cantique de louange ». Ma altri (STIGLMAYR approvato dal BARDENHEWER, *Geschichte der Altkirch. Literatur*, IV, Freiburg i. B., 1924, pag. 294, nota 1) preferiscono la lezione ὁμολογία « Bekenntnis » che diventa poi « Credogese » (BARDENHEWER, *ibid.*, pag. 294). A parte la questione di critica e di logica, ciò sembra suggerito dalla stessa necessità lessicale, perché anche nella descrizione del battesimo Dionigi dice: « μαρτύρεται πάλιν αὐτῷ τρίς τὴν ὁμολογίαν » (EH., II, 2, 7; MG. 396 B): « gli protesta di nuovo per tre volte la professione ». Solo che in EH., III, 3, 7 manca l'articolo e si dice ὁμολογία che vorrebbe significare « una professione ». Più grave invece è l'altro termine « τῆς θρησκείας τὸ σύμβολον » che evidentemente non coincide con il primo ed ha il senso ovvio di « il simbolo della religione ». Difatti Le Quien poggia su questa espressione (MG., 94, 299), ma rimane aperta la questione storica di sapere quale forma avesse tale simbolo e come fosse insieme « un ringraziamento ».

(2) Tre varianti: ἱεραρχικὴν = « sacro-principalem » nella traduzione del Cordier (MG., III, 435 D); « action de grâce pontificale, secondo il Thibaut (l. l.); ἱερατικὴν = sacerdotale; ἀρχικὴν = iniziale. La mia preferenza per la lezione ἀρχικὴν la vedo condivisa anche da Mgr. Athénagoras (« Ἐν λειτουργικὸν πρόβλημα, pag. 8): « κατ' ἄλλην γραφὴν ἀρχικὴν εὐχαριστίαν, ὅπερ καθ' ἡμᾶς προτιμότερον », che secondo noi è preferibile ». Le tre lezioni: iniziale, pontificale, sacerdotale, seguono il successivo sviluppo storico di questo atto liturgico.

(3) Ho tentato di tradurre il testo greco nel modo che meglio conservasse la caratteristica fisionomia originale. Alcuni elementi saranno spiegati nel corso di queste ricerche: qui forse è necessario segnalare il valore che dà a τελετήν e τελεταί del testo B. τελετήν — « hostiam » (CORDIER, MG., III, 435 C) « mystère » (DARBOY, *Saint Denys l'A.: Œuvres*, Paris, 1932, pag. 102) « cérémonie » (THIBAUT, EO., 1921, pag. 284), τελεταί — « sacramenta » (CORDIER, *ibid.*) « sacrements » (DARBOY, *ibid.*), « mystères » (THIBAUT, *ibid.*). In italiano abbiamo, a testimonianza del PASSAVANTI, la stessa parola: « teletè »; nella traduzione della *Città di Dio* egli dice: « Consecrazioni teurgiche le quali si chiamano « teletè » » (*Città di Dio*, lib. 10, cap. 9) « noi non siamo purgati dalle teletè della luna e del sole » (*ibid.*, cap. 23). Anche U. FRACASSINI usa « teletè » (*Il Misticismo greco e il Cristianesimo*, Città di Castello, 1922, pag. 25, 30, 59). Ho tradotto « compimento » che sembra più vicino al termine teletè. « Compiti » sono poi coloro che hanno ricevuto il « compimento ».

D) *Contenuto della «eucaristia iniziale»*. — Dionigi non si contenta di affermare la sua preferenza, ma ce ne dà anche il motivo spiegando il contenuto di tale «inno» di ringraziamento.

“δοκεῖ γὰρ μοι, τῶν ὑμνουμένων ἀπασῶν θεουργιῶν ἡ πραγματεία περὶ ἡμᾶς, γεγονέναι:

τὴν μὲν οὐσίαν ἡμῶν καὶ ζωὴν ἀγαθοειδῶς ὑποστήσασα  
καὶ ἀρχετύποις κάλλεσι τὸ θεοειδὲς ἡμῶν μορφώσασα  
καὶ θειοτέρως ἔξεως καὶ ἀναγωγῆς ἐν μετουσίᾳ καταστήσασα.

κατιδοῦσα δὲ τὴν ἐξ ἀπροσεξίας ἐγγενομένην ἡμῖν ἐρημίαν τῶν θείων δωρεῶν,  
ἐπισκευαστοῖς ἡμᾶς ἀγαθοῖς εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀνακαλέσασθαι,  
καὶ τῇ παντελεῖ τῶν ἡμετέρων προσλέψει  
τὴν τελειοτάτην τῶν οὐκείων μετάδοσιν ἀγαθουργῆσαι  
καὶ, ταύτῃ, κοινωνίαν ἡμῖν θεοῦ καὶ τῶν θείων δωρήσασθαι” (1).

(*Ibid.*, 436, CD).

«Mi pare, infatti, che l'operato di tutte quante le inneggiate azioni divine, sia stato compiuto intorno a noi:

facendo sussistere la nostra sostanza e vita, in modo conforme a bontà;  
formando ciò che in noi è deiforme, in rapporto a bellezze esemplari;  
stabilendolo in una partecipazione di più divino abito ed elevazione;

vedendo poi la spoliazione dei doni divini, avvenuta in noi per negligenza,  
con rinnovati beni ci richiama allo stato primitivo,  
e, con la completa assunzione delle cose nostre,  
benevolmente opera la perfettissima elargizione delle sue,  
e, per tal modo, ci regala la comunione con Dio e con le cose divine».

E) *Passaggio alla contemplazione di un altro atto liturgico:*

“οὕτω δὲ, τῆς θεαρχικῆς φιλανθρωπίας (2) ἱερῶς ὑμνηθείσης...”.

«inneggiato così all'amore del sommo Dio verso gli uomini...».

(EH. III, 3, 8; *ibid.*, 437 A).

(1) Basta confrontare questo contenuto dell'*eucaristia iniziale* con quello de l'*anafora eucaristica* (EH., III, 3, 11-12 a; MG., III, 440 CD, 441 C) e si comprenderà facilmente che tale somiglianza interiore sgorga dai comuni fatti e dottrine della nuova economia salutare: questa somiglianza interiore si riflette pure nella espressione di riconoscenza per sì grandi benefici di Dio verso l'uomo. Per questi benefici i fedeli ringraziano secondo la loro capacità e il loro modo il Padre celeste; il Gerarca con più sublime slancio di spirito loda e ringrazia Dio prima di compiere il grande atto sacrificale.

(2) S. PAOLO, *A Tito*, III, 4: “ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ”. Questo richiamo al grande concetto paolino dell'amore di Dio verso gli uomini può forse avere una certa importanza per comprendere il senso generale della innologia eucaristica all'inizio della Messa.

I due più grandi interpreti dell'opera dionigiana, hanno dato una spiegazione che merita di essere ricordata perché fissa un punto, penso, definitivo nella spiegazione di questo testo.

S. Massimo Confessore (580 † 662) commenta: « *anche allora* si diceva prima un qualche *simbolo di fede* o piuttosto quella dottrina e compendio dottrinale riguardante la fede, *che appunto allora ricevevano* » (1). Questa spiegazione, osserva il P. Thibaut, « riflette una prudente riserva » (2), ma sufficientemente chiara, mi pare, per comprendere ciò che pensava il grande interprete di Dionigi.

La sua spiegazione è ripetuta da Pachymères (1242 † 1310) che la stringe in una breve affermazione: « anche allora avevano una qualche dottrina e compendio dottrinale riguardante la fede » (3). Penso che l'opinione del benedettino Ugo Ménard (1585 † 1644) riferita dal P. de Rossi (4) come identica a quella del P. Le Quien, sia dipendente dalla spiegazione dei due massimi esegeti dionigiani. Per questo mi pare che egli sia da menzionarsi non tra i predecessori del P. Le Quien, che ha una sua posizione originale, ma tra gli interpreti appartenenti alla prima fase dello sviluppo critico riguardo a questo testo.

In questa prima fase la « innologia universale » è spiegata come « dottrina e compendio dottrinale riguardante la fede »: si ricorre, cioè ad una terminologia posteriore, per chiarire una espressione anteriore. Si dice infatti che « la parola dottrina (μάθημα) usata come sinonimo di simbolo (5) (σύμβολον) appare per la prima volta negli atti del Concilio tenuto sotto Menas a Costantinopoli nel 536 » (6): « e dopo la lettura del Vangelo Santo, conformemente al costume della divina liturgia che si stava compiendo, chiuse le porte e secondo il solito detta la santa dottrina (τοῦ ἁγίου μαθήματος κατὰ τὸ συνηθὲς λεχθέντος), al momento della

(1) « καὶ τότε πίστεως τι σύμβολον προελέγετο ἢ μᾶλλον ὅπερ τότε παρελάμβανον μάθημα καὶ συμμάθημα τῆς πίστεως » (MG., V, 136 C).

(2) P. THIBAUT J. B., *Le pseudo-Denys et la « prière catholique » de l'Eglise primitive*, EO., 1921, pag. 285.

(3) « εἶχον γὰρ καὶ τότε μάθημά τι καὶ συμμάθημα πίστεως » (MG., III, 452 D, 453 A).

(4) Latinamente: DE RUBEIS, *Dissertatio adversus Michaëlem Lequienum aliosque* (è la IX delle *Dissertationes criticae et apologeticae*, Venetiis, 1750), cap. 12: « His verbis areopagiticis indicari symbolum fidei credidit etiam Hugo Menardus in notis et observationibus in librum *Sacramentorum*: "fuit quidem, inquit, illius (symboli) usus in ecclesiis antiquorum graecorum, ut constat ex S. Dionysio..." ». Quo tamen loco, soggiunge de Rossi, cum symboli fidei usum in sacra liturgia referat Menardus ad ecclesias antiquorum graecorum » sembra riferirsi a tempi anteriori all'epoca segnata dal P. Le Quien (MG., IV, 1052 B-C).

(5) Il termine « simbolo » è usato due volte nella pittoresca descrizione della finale proclamazione del Concilio; Mansi, VIII, 1059 B: « τὸ ἅγιον σύμβολον », oppure « τὸ σύμβολον ». Dalle parole del patriarca Giovanni risulta evidente che si tratta del Credo di Nicea, « nel quale siamo battezzati e che gli stessi santi tre Concilii ad una voce confermarono » (cioè i Conc. di Costantinopoli, Efeso, Calcedonia).

(6) P. THIBAUT, EO., 1921, pag. 284-285.

lettura dei dittici... corse tutta la moltitudine... e dopo ciò... ebbe termine con Dio la divina liturgia » (1).

Nell'editto dell'imperatore Giustino riferito da Evagrio Scolastico (2) troviamo abbinati i due termini (σύμβολον = μάθημα), come spiegazione l'uno dell'altro: « seguendo da vicino gli evangelici comandi e il santo simbolo o dottrina dei santi Padri » (3). Questi richiami di filologia storica del P. Thibaut (4), sono più concreti di quelli del P. de Rossi (5); Mgr. Athénagoras (6) arricchisce ancora questo documentario, con alcune citazioni di Giustiniano e di Leonzio Bizantino. La nota più importante è data da un testo di Giustiniano nella "Ὁμολογία πίστεως" pubblicata tra il 551 e il 553: "τὴν αὐτὴν ὁμολογίαν ἢ σύμβολον καὶ [ἄγιον] μάθημα τῆς πίστεως" (7) dove si identificano ὁμολογία, σύμβολον, e μάθημα, mentre nella nomenclatura riferita da Dionigi i primi due termini non coincidono. Quanto alla terminologia usata nel *de Sectis*, attribuito a Leonzio Bizantino (8), vi si ritrovano le espressioni dell'editto di Giustino e del Concilio del 536 (9).

A dire il vero, come mi pare forzata la posizione di coloro che pongono l'accento su "ὁμολογία" per giungere alla sua coincidenza col « Credogesang » (10) di Pietro il Gualchierai, così mi sembra esagerata l'insistenza sul termine μάθημα per concludere che, non essendo stato usato nella terminologia riferita da Dionigi, il τὸ σύμβολον τῆς θρησκείας non ha nessun rapporto con una qualche formula o simbolo della religione cristiana.

Senza dubbio alcuno, Massimo e Pachymères, capirono meglio il testo di Dionigi (11).

(1) *Mansi*, VIII, 1066 C: si noti che il *Credo* è detto dopo chiuse le porte. Questo atto rituale — ancor oggi simbolicamente compiuto con la chiusura delle porte dell'iconostasio — si faceva dopo la grande entrata, l'offertorio e il bacio di pace.

(2) EVAGRIO SCOLASTICO, *Historia eccles.*, V, 4 (MG., 86, 2, 2796 A).

(3) *Ibid.*: "τοῖς εὐαγγελικοῖς κατακολουθοῦντες παραγγέλμασι καὶ τῷ ἁγίῳ συμβόλῳ ἦτοι μαθήματι τῶν ἁγίων πατέρων".

(4) *I. l.*

(5) *I. l.* (MG., IV, 1053 D).

(6) *I. l.*, pag. 9.

(7) MG., 86, 1, 1013 B; più semplicemente: τῷ εἰρημένῳ ἁγίῳ συμβόλῳ ἦτοι μαθήματι τῆς πίστεως (*ibid.*, 1013 C) oppure ὅρον πίστεως ἦτοι σύμβολον καὶ μάθημα (*ibid.*).

(8) Come possa in qualche modo attribuirsi a Leonzio Biz., v. BARDENHEWER, *Geschichte*, V, 11, che la pone dopo il 580.

(9) *De Sectis*, Act. III σύμβολον ἦτοι μάθημα (MG., 86, 1, 1217 C) e Act. V: τὸ μάθημα τῶν ἐν Νικαίᾳ (*ib.*, 1228 D).

(10) BARDENHEWER, *Geschichte*, IV, pag. 294.

(11) La loro spiegazione — che conserva il suo pieno valore perché è indipendente dalla questione del tempo e dell'autore — mette bene in rilievo il carattere della « innologia universale » come avente il senso della « dottrina » o *compendio dottrinale che appunto allora ricevevano*. Se ben capisco questo pensiero, dopo l'insegnamento del Vescovo, i fedeli, inneggiando il loro ringraziamento, facevano comprendere la perfetta comunione del loro spirito nella fede e religione di cui si stava per compiere il grande atto sacrificale.



I - SPIEGAZIONI E IPOTESI DEGLI AUTORI:

§ 1. *L'interpretazione del P. Le Quien.*

Col P. Le Quien (1661 † 1733) la critica di interpretazione entra in una nuova fase nella quale non c'è più soltanto la spiegazione della « innologia » come « simbolo », ma insieme è segnalata la introduzione del « Credo » nella liturgia della Messa (1), per opera del Patriarca di Antiochia Pietro il Gualchieraio. L'originalità del P. Le Quien (2) consiste nell'aver notato questa introduzione: egli credette di agganciarvi, come a fatto storico sicuro, tutta la composizione del *Corpus Dionysianum* e di potere indicare nell'« uomo pessimo » (Pietro il Gualchieraio) « o almeno (in) uno dei suoi aderenti » il corrispondente storico dello pseudonimo Dionigi Areopagita (3).

§ 2. *La critica del P. de Rossi.*

« Dans une étude trop peu remarquée de la critique moderne, le P. Bernard de Rubeis, combattant la thèse de Le Quien, avait déjà observé avec raison qu'il ne saurait être question du *Credo* au chapitre III de la *Hiéarchie ecclésiastique* » (4).

Sarà bene vedere un po' da vicino questa critica del de Rossi per esaminare obiettivamente su quale base essa poggia.

(1) TEODORO LETTORE, *Excerpta ex H. E.*, II, 48 per Pietro « Fullo » ad Antiochia il quale stabilì che « in ogni sinassi si dicesse il simbolo » καὶ ἐν πάσῃ συνάξει τὸ σύμβολον λέγεσθαι (MG., 86, I, 209 A); v. pure il cap. 32 (*ib.*, 201 A) per Timoteo a Costantinopoli.

(2) M. LE QUIEN, *Dissertatio Damascenica Secunda*, XVI; la edizione delle opere del Damasceno curata dal P. Michele Le Quien è del 1712. La sua « suspicio » riguardante il tempo e, per lui, anche l'autore del *Corpus Dionysianum* fu risvegliata dal testo stesso di Dionigi: « catholicam laudationem hoc est, ut ipse in theoria mysterii exponit, τῆς θρησκείας τὸ σύμβολον, religionis symbolum » (MG., 94, 299) in riferimento con il fatto liturgico menzionato da Teodoro Lettore, al tempo di Pietro d'Antiochia (476-488).

(3) « Hic omittere non possum pessimum hunc hominem aut quemdam saltem ex eius assecclis genuinum fuisse videri parentem librorum qui Areopagitici audierunt » (*Dissertatio Damascenica*, II, 16; MG., 94, 299 e 4, 1042 D). La situazione della critica storica dal Le Quien a oggi, non ha fatto un passo di più; si è soltanto spostato il « sospetto » dal patriarca Pietro « uomo pessimo » al patriarca Severo (*Der sog. Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien*, von Joseph Stiglmayr S. J., *Scholastik*, 1928, pag. 1 e seg., 161 e seg.) che i suoi chiamano « sanctum Severum Patriarcham » (*Resolutiones Liturgico-Canonicae*, 27; cfr. 6, in *Studia Syriaca*, III *Vetusta Documenta Liturgica*, pag. 37; v. osservazione pag. 29 e pag. 32, nota 1).

(4) THIBAUT, *EO.*, 1921, pag. 283.

J. Bingham (1668 † 1723) analizzando l'antica liturgia contenuta nelle CA. VIII, 12, osserva il carattere speciale della *Anafora eucaristica* (1) nel suo sviluppo dopo il canto del « Santo Santo Santo... » e dice:

« Hunc hymnum proxime excipit in Constitutionibus, beneficiorum Dei in redemptione mundi per mortem Christi praestitorum enumeratio et specialior gratiarum actio, habito ad illa respectu, in qua etiam symbolum quoddam sive praecipuorum christianae fidei articulorum compendium habetur. *Quod integrum symbolum erat quo ecclesia tunc temporis in hoc officio utebatur. Nondum enim sollemnis recitatio symboli baptismi pars officii eucharistici erat uti quidem in posterioribus saeculis, sed tantum istae doctrinae recitabantur quae specialioris gratiarum actionis pro magnis Incarnationis et Redemptionis mysteriis erant argumentum* (2).

Questa osservazione del Bingham non sfuggì al P. de Rossi (1687 † 1775) il quale se ne servì contro Le Quien, citando letteralmente le parole del Bingham secondo la traduzione latina di J.-H. Grichow (3). Il de Rossi aveva bisogno di un « simbolo » che insieme fosse « eucaristia » e non legasse la composizione del *Corpus Dionysianum* al tempo sospettato dal Le Quien. Credette trovarlo nel documento segnalato, dove un autore tanto valente indicava la presenza dei due elementi cercati. Ed infatti leggendo quella parte dell'anafora eucaristica che va dal canto del « Santo Santo Santo... » fino al momento della consacrazione, si rimane colpiti dal suo speciale carattere segnalato appunto dal Bingham.

Per meglio comprendere il valore dell'osservazione del Bingham e la nullità dell'uso fattone dal de Rossi, non sarà inutile dare il testo completo della « oratio christologica » nell'Anafora delle CA. VIII, 12. Per questo scopo ne ho fatto una traduzione italiana direttamente sul testo greco, quantunque non manchino anche nella nostra lingua altre traduzioni (4). Ma ho pensato di fare così perché il lettore abbia sott'occhio questa splendida pagina.

(1) Questo speciale carattere della seconda parte dell'anafora eucaristica orientale è messa bene in rilievo dal P. Hanssens: « Cum oratio theologica principaliter in laudando Deo sita sit, christologica rursus tota in gratiis illis agendis versatur » (*ILRO.*, III, pag. 405).

(2) *Origines sive Antiquitates Ecclesiasticae*, libro XV, cap. III, § 11, secondo la traduzione latina di J. Henricus Grischovius, Halae, 1728.

(3) DE RUBEIS, *Dissertationes criticae* (Venetiis, 1750), IX, 12, pag. 110; ristampata nel *MG.*, IV, 1053 A; la citazione comprende le parole sottolineate nel testo del Bingham: « quod integrum symbolum erat... erant argumentum ».

(4) *Spiegazione della Messa*, che contiene le dissertazioni storiche e dogmatiche sopra le liturgie di tutte le Chiese del mondo cristiano... del M. R. P. Pietro Le Brun prete dell'Oratorio, tradotta in italiano da D. Antonmaria Donado C. R., tomo secondo (in Verona, 1737), pag. 52-53: traduzione del testo delle CA., VIII, 12 b, un po' vecchia e che risente del passaggio dalla lingua intermedia. Più fresca e immediata è la traduzione di D. Sisto Colombo nella *Rivista dei giovani* (1927), pag. 601-603, e non avrei osato, dopo tanto maestro, tentarne una nuova, se non fosse stato più forte il desiderio di rendermi conto personalmente della ragione per cui la posizione del Bingham è giusta e quella del de Rossi no. Prima di iniziare la critica del P. Le Quien, il de Rossi fa una dichiarazione: « *Mihi nemo vitio vertat, nimiaeque audaciae me notet, si maxime*

- 1 «(1) Perché Santo sei verissimamente e tutto santo  
 Altissimo e sovresaltato nei secoli (2);  
 e Santo è pure *il monogenito tuo Figlio*  
*il Signore nostro e Dio Gesù il Cristo,*
- 5 il quale — in tutto avendo obbedito a te suo Dio e Padre,  
 riguardo alla differente creazione e alla corrispondente provvidenza —  
 non permise che il genere umano andasse in rovina,  
 ma — dopo la legge naturale  
 dopo la esortazione legale,
- 10 dopo i rimproveri dei profeti e le direzioni degli angeli,  
 avendo corrotto con la (legge) positiva, anche la legge naturale  
 e scacciando dalla memoria il diluvio,  
 l'incendio,  
 le piaghe contro gli Egiziani,  
 le uccisioni contro i Palestinesi,
- 15 ed essendo quanto mai sul punto di andar tutti in rovina —  
 Egli stesso si compiacque — per tua sentenza —  
 Egli creatore dell'uomo, *di diventare uomo,*  
 Egli legislatore, di mettersi sotto la legge,
- 20 Egli Sommo Sacerdote, di farsi vittima,  
 Egli pastore, di farsi pecora.  
 E placò te suo Dio e Padre  
 e riconciliò col mondo  
 e tutti liberò dalla sovrastante ira
- 25 *fattosi da Vergine*  
*fattosi in carne*  
 — Egli Dio Verbo (3)  
 Egli amato Figlio (4)  
 Egli Primogenito di tutta la creazione — (5)
- 30 secondo le profezie che intorno a Lui  
 per opera di Lui erano state predette,  
 dal seme di David (6) e Abramo, della tribù di Giuda.

*pugnam cum Lequieno, doctissimo viro, committere audeam, quem a facie novi dum anno 1722 degerem Parisiis, quemve me docentem ac eruditius colloquiis beantem saepe audiui* » (*Dissertatio IX*, 7; *MG.*, IV, 1038 C). Non volevo mettermi alla opposizione se non a ragione veduta e d'altra parte, dopo l'elogio del P. Thibaut, non potevo fare le mie riserve, se non a ragione fondata.

(1) *CA.*, VIII, 12. *Mansi*, I, 560 A-E.

(2) Cfr. *Daniele*, III, 52.

(3) *IOANN.*, I, 1.

(4) Cfr. *MATTH.*, III, 17; *LUC.*, IX, 35; *II Petr.*, I, 17.

(5) *Coloss.*, I, 15.

(6) *Rom.*, I, 3.

E divenne in seno di vergine, il plasmatore di tutti quei che divengono,  
 e si incarnò il senza carne

35 il generato senza tempo, nel tempo fu generato;  
 comportandosi santamente, ed educando legalmente,  
 scacciando dagli uomini ogni malattia e ogni debolezza (1),  
 facendo segni e prodigi nel popolo  
 prendendo cibo e bevanda e sonno,

40 Egli che nutre tutti i bisognosi di nutrimento  
 e ricolma ogni vivente di benedizione (2).  
 Manifestò il tuo nome (3) a coloro che lo ignoravano  
 mise in fuga l'ignoranza  
 riaccese la pietà

45 compì il tuo volere  
 terminò l'opera che a Lui affidasti (4).  
 E avendo condotto a termine tutte queste cose,  
 preso dalle mani di empi,  
 sacerdoti, sommi sacerdoti falsi e popolo prevaricatore

50 per tradimento di chi era affetto da malvagità (5),  
 e molto avendo patito per opera loro e avendo subito ogni disonore,  
 — con tua permissione —  
*consegnato al governatore Pilato*  
 e giudicato, Lui Giudice,

55 e condannato, Lui Salvatore,  
*fu messo in croce*, Lui impassibile (6)  
 e *mori*, Lui immortale per natura,  
 e *fu sepolto*, Lui vivificatore,  
 affine di sciogliere dalla passione e strappare dalla morte

60 questi stessi per i quali era venuto  
 e spezzare i legami del diavolo  
 e liberare gli uomini dal suo inganno.  
*E risuscitò di tra i morti nel terzo giorno*  
 e per quaranta giorni essendo rimasto con i discepoli

(1) MATTH., IV, 23.

(2) Cfr. *Psalm.*, 145 (Volg. 144), 16.

(3) IOANN., XVII, 6, 26.

(4) *Ib.*, XVII, 4.

(5) Intendo queste parole di Giuda il traditore, appunto perché da lui fu consegnato il Maestro nelle mani degli empi i quali sono: sacerdoti e sommi sacerdoti falsi, un popolo prevaricatore. Secondo altri, sembrerebbe invece che il popolo avesse tradito il Maestro.

(6) « Questa frase risente un poco dell'eresia *docetistica* sebbene sia corretta dalle esplicite affermazioni che precedono sulla realtà della carne mortale che i Doceti negavano » (S. COLOMBO, *Rivista dei giovani*, 1927, pag. 603, n. 1). Non oserei sottoscrivere tale nota.

65 *fu assunto nei cieli* (1)  
*e s'assise alla destra di te, Dio e Padre suo* (2).  
 Ricordevoli dunque di quanto per noi sopportò  
 ringraziamo te, o Dio onnipotente,  
 non quanto dobbiamo, ma quanto possiamo ».

È la ripresa solenne e maestosa dell'inno cantato dal popolo: « e tutto il popolo insieme dica:

« Santo Santo Santo il Signore degli eserciti  
 il cielo e la terra son pieni della gloria di Lui (3);  
 sia benedetto nei secoli: amen ».

Ed è una ripresa sul piano dell'economia salutare il cui disegno è sviluppato precedentemente (4) e ora, con uno scorcio vigoroso (5), richiamato alla mente per meglio mettere in rilievo la compiacenza di Chi prende l'iniziativa della salute degli uomini. L'accentuazione dei contrasti dà un pregio singolare a questa pagina liturgica e non oserei dire che essa sia frutto di una qualsiasi elaborata esercitazione letteraria. C'è qualcosa di più che un semplice virtuosismo rettorico e si capisce come un Gerarca inneggiante con questo stile potesse apparire nella trasfigurazione dello Spirito.

### § 3. Osservazione alla critica del de Rossi.

La prima cosa che si nota nell'andamento idealmente ritmico di questo ringraziamento speciale a Dio per il beneficio della redenzione è il richiamo a quanto costituisce appunto una professione di fede cristologica:

« Io credo..... nel Cristo Gesù, suo figlio monogenito, Signore nostro,  
 nato per opera dello Spirito Santo da Maria Vergine

(1) Cfr. MARC., XVI, 19.

(2) Nel senso preciso della grande dossologia paolina: « Benedetto il Dio e Padre del Signore nostro Gesù Cristo » (Ephes., I, 3).

(3) Is., VI, 3 (+ il cielo).

(4) Nella prima parte dell'*Anafora* di CA., VIII, 12, *Mansi*, I, 556-557.

(5) Nelle ll. 8-15 che corrispondono a singoli sviluppi nella parte precedente: la legge naturale inserita con la creazione, affinché lo spirito avesse in sé i germi della conoscenza di Dio (ib., *Mansi*, I, 556 D); lo sviluppo del piano provvidenziale della Rivelazione (ib., 557) con i grandi richiami della divina Giustizia: il Diluvio (ib., 557 A), la punizione « della Pentapoli sodomita » (ib., 557 B), le piaghe di Egitto (ib., 557 CD) lo sradicamento delle sette nazioni cananee (ib., 557 E). La legge scritta data per mezzo di Mosè è chiamata aiuto della legge naturale. Tutto questo sviluppo grandioso che sembra appesantire l'*Anafora*, non è che una mirabile preparazione dello scoppio finale: Santo... e del Ringraziamento a Lui che personalmente ha operato la salute ed ora compie il grande mistero eucaristico.



crocifisso, al tempo di Ponzio Pilato,  
e seppellito,  
nel terzo giorno, risuscitato di tra i morti,  
asceso al cielo,  
seduto alla destra del Padre » (1).

In questo senso aveva ragione il Bingham di affermare che questa « eucaristia » racchiude un « simbolo intiero » perché, infatti il movimento ritmico dei pensieri, perfettamente aderente alla realtà storica della economia salutare è circoscritto nella linea di quei fatti fondamentali, che necessariamente si ritrovano in un simbolo della fede.

Ma aveva torto il de Rossi a poggiare la sua argomentazione critica su questo rilievo; nessuno potrebbe sottoscrivere ciò che egli dice, prima di citare le parole del Bingham: « *ad rem hanc facit animadversio* Josephi Bingham qui, libro XV *Originum Ecclesiasticarum* cap. III, cum explanasset majorem gratiarum actionem quae in liturgia legitur, illam scilicet quae hymnum seraphicum includit: Sanctus Sanctus Sanctus Deus Zebaoth, adnotat mentionem deinde fieri in Constitutionibus Apostolicis cujusdam specialioris actionis gratiarum pro divinis beneficiis in Redemptione per Christum acceptis » (2).

Le parole del Bingham hanno un senso ben chiaro e la sua osservazione non può affatto dare una benché minima spiegazione del testo di Dionigi.

Egli esamina l'anafora eucaristica quale è riferita nelle CA. VIII, 12; dopo il « Santo, Santo Santo... » c'è, come *continuazione dell'Anafora* uno speciale ringraziamento, ma non lo dicono i fedeli, bensì il *Vescovo* e non è all'inizio della liturgia eucaristica, ma *a metà*. Per tre motivi è quindi escluso che il pensiero del Bingham possa servire a spiegare il testo di Dionigi ed è tutt'altro che a proposito citarlo per eliminare la ipotesi del Le Quien. Al richiamo storico del Le Quien, il de Rossi oppone una semplice coincidenza concettuale e in ciò egli è buon dialettico, ma pessimo critico. È infatti molto giusto il dire che l'« eucaristia » di Dionigi è « simbolo », mentre il « simbolo » del Le Quien *non* è « eucaristia », ma il de Rossi non si è poi preoccupato di vedere se questa soluzione concettuale corrispondeva alla realtà positiva documentaria citata, facendo appello all'autorità del Bingham.

Perciò non ha visto che l'osservazione nulla aveva da fare con le interiori ed esteriori esigenze del testo di Dionigi dove si tratta della « innologia universale » professata dai fedeli.

L'eucaristia-simbolo del Bingham fa parte dell'anafora « inneggiata » dal Ve-

(1) DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion Symbolorum* (Friburgi i. B., 1928), n. 2: testo del simbolo sec. *Psalterium Aethelstani*.

(2) *Dissertationes*, pag. 110; *MG.*, IV, 1053 A.

scovo e della quale Dionigi dà la fisionomia (1), ma è preghiera del tutto diversa dalla «eucaristia iniziale» che insieme è simbolo ed è professata dalla intera totalità della Chiesa (2).

Come già s'è fatto notare, l'obiettivo base comune alle due diverse formole liturgiche spiega l'affinità, ma non permette l'identificazione dell'eucaristia dei fedeli con l'anafora eucaristica.

Non so se i critici abbiano già rilevato questa lacuna nello studio del de Rossi; certamente, però, essi non hanno lesinato la loro simpatia per il Le Quien, accettando senz'altro la sua interpretazione (3).

#### § 4. La spiegazione del P. Le Brun.

Una opposizione tanto più decisa quanto più garbata alla ipotesi del P. Le Quien, la incontriamo nel liturgista oratoriano Le Brun (1661 † 1729) per il quale nel testo di Dionigi non si tratta della professione di fede, «mais d'un cantique de louange en l'honneur de Dieu, qu'on révere en lui présentant des dons» (4).

In questo modo di presentare la spiegazione del Le Brun, c'è una circostanza che forse potrebbe essere fraintesa (5) ed è appunto la unione dei due atti liturgici:

(1) *EH.*, III, 3, 11-12<sup>a</sup> (*MG.*, III, 440 CD-441 AC). L'identico contenuto fondamentale risulta evidente da ciò che ce ne dice lo stesso autore, paragonando *EH.*, III, 3, 7 con *EH.*, III, 3, 11-12<sup>a</sup>.

(2) Non potrei con animo tranquillo sottoscrivere quella osservazione che il P. Thibaut fa nella sua critica all'ipotesi del *Credo*: «les anciennes rubriques de la liturgie orientale prescrivent qu'il doit être récité par le peuple: "ὁ λαὸς λέγει· πιστεύω" et non par les ministres sacrés et le peuple» (*EO.*, 1921, pag. 284). Se non sbaglio, il testo di Dionigi (non questa o quella traduzione) dice appunto che la innologia era professata da tutta la moltitudine dei fedeli.

(3) Dal 1895, anno in cui il P. Stiglmayr pubblicò la sua opera *Das Aufkommen der Pseudo-Dionys. Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur...* fino al 1930, l'acquisto scientifico rimase nell'ambito della critica patristica, registrato dal Bardenhewer nella sua *Geschichte der altkirchlichen Literatur* (IV, pag. 294 e nota 1) e di lì passato in tutti gli altri manuali. Il P. Hanssens (*ILRO.* II, pag. 452; III, pag. 290 e pag. 303) immette la tesi del suo confratello P. Stiglmayr, nell'ambito della Liturgia. Non so però se ci siano ragioni tanto buone da giustificare tale immissione: anche accettando la lezione *ὁμολογίαν*, come vogliono il P. Stiglmayr e il Bardenhewer, l'appoggio filologico è meno forte di quello del P. Le Quien.

(4) *Explication de la Messe*, t. V (edizione 1778), pag. 161, nota; citazione del P. Thibaut, *EO.* (1921), pag. 285. L'*Explication de la Messe* fu pubblicata a Parigi nel decennio 1716-1726, dopo le *Dissertationes* del Le Quien e prima di quelle del de Rossi.

(5) Il P. Thibaut, infatti (l. l.) dice dopo aver citato le parole del Le Brun: «*En d'autres termes, il y serait question d'une hymne véritable exécutée à la manière du chérubicon byzantin pendant la procession de la Grande Entrée à l'Offertoire. Telle est également l'opinion adoptée de nos jours par Mgr. Duchesne*». Non mi pare che il pensiero del Le Brun possa scivolare tanto facilmente nell'opinione di Mgr. Duchesne, soprattutto tenendo presente ciò che egli dice nella *Dissertatione XV*, parte II, art. 10, § 1: «Nel capitolo 3, San Dionisio... rende anche alcune ragioni delle letture e del canto dei Salmi e delle orazioni che si fanno sopra i catecumeni, sopra

lodare Dio e riverirlo con la presentazione dei doni. Questa presentazione infatti può esprimere l'atto dei fedeli che fanno la loro offerta dopo avere professato insieme la propria riconoscenza a Dio per i benefici ricevuti: in questo senso non avrei nulla da dire, trattandosi di un atto che prepara la posizione delle oblate sull'altare.

Con tale atto di offerta i fedeli della Chiesa primitiva erano, per la loro parte, sacri operatori nel sacrificio eucaristico. Per questo, S. Agostino, ad illustrare il mistero della incarnazione redentiva, richiama l'offerta dei fedeli all'altare: «*Accipit abs te quod offerret pro te, quomodo accipit sacerdos a te quod pro te offerat quando vis placare Deum pro peccatis tuis*» (1).

Il richiamo dello stesso Le Brun (2) all'offerta che i fedeli facevano all'inizio della Messa, e la realtà liturgica di tale offerta ancora al tempo di S. Basilio (3) in Cesarea, e di S. Agostino (4) nella Chiesa africana, sono sufficiente motivo per escludere dalla precedente precisazione ogni sofistica sottigliezza concettuale, dandole invece pieno valore storico. Tale valore rimane, indipendentemente dalla opinione che s'era formato Le Brun secondo il «sentimento di tre dotti uomini, Pearson, Usserio e Cavé» (5) e mette bene in rilievo il senso della preghiera dei fedeli inneggiata prima che fosse fatta l'offerta del pane e del vino, che i diaconi e i sacerdoti ricevevano dai fedeli e ponevano davanti sull'altare.

Questa precisazione mi è sembrata necessaria, perché il pensiero del Le Brun potrebbe essere spostato — come ha fatto il P. Thibaut — e inteso nel senso di un ulteriore sviluppo liturgico, quando con solennità si trasferivano le oblate dalla tavola della pròtesi sull'altare del sacrificio, *mentre* si cantava l'inno *Cherubicon* o altro analogo, come nella liturgia di S. Giacomo (6).

gli energumeni e sopra i penitenti, del loro separamento, *delle orazioni dei fedeli*, del bacio della pace», ecc. (*Spiegazione della Messa*, traduz. ital. Donado, t. IV, Verona, 1742, pag. 305). Come si vede non siamo molto lontani dalla spiegazione dello stesso P. Thibaut, precisata da D. Cabrol.

(1) S. AUG., *In psal.* 129, n. 7 (ML., 37, 1701).

(2) *Spiegazione della Messa*, t. I (Verona, 1752<sup>a</sup>) pag. 123.

(3) V. S. GREGORIO NAZIANZENO, *Orazione XLIII* (elogio funebre di S. Basilio) n. 52: «ἐπεὶ δὲ τὰ δῶρα τῇ θεῇ τραπέζῃ προσε νεγκεῖν ἔδει» (MG., 36, 564 A); cfr. TEODORETO, *HE.*, IV, 16 «τὰ εὐωθέτα... δῶρα» (MG., 82, 1161 C), nell'*episodio di Basilio e Valente*; *ib.*, V, 17 ὁ καιρὸς ἐκάλει τῇ ἱερᾷ τραπέζῃ τὰ δῶρα προσε νεγκεῖν (MG., 82, 1236 C) nell'*episodio di Ambrogio e Teodosio*.

(4) Cfr. l'elogio che egli fa della sua mamma: «ed in nessun giorno tralasciava di recare l'offerta al tuo altare» (*Confessioni*, V, 9); citazione e traduzione DE STEFANI, *La Santa Messa* (Torino, 1935), pag. 534.

(5) *Spiegazione della Messa*, t. IV, pag. 304.

(6) Manifestamente la «innologia universale» *precede* l'offerta e la posizione dell'offerta sull'altare. «Tale offerta si è fatta in silenzio fino al secolo IV. Ma a tempo di S. Agostino s'introdusse a Cartagine l'uso di cantare qualche inno dedotto dai Salmi in tempo dell'offerta e della comunione del popolo» (LE BRUN, *Spiegazione della Messa*, I, pag. 122). Egli cita le parole di S. Agostino nelle *Retract.*, II, 11: «Hilarus quidam vir tribunitius laicus catholicus... mo-

Se si volesse intendere il pensiero del Le Brun nel senso di questa processione, credo che lo si falsificherebbe riferendolo ad un abbinamento sbagliato; nel testo di Dionigi, infatti, non si tratta di due atti concomitanti, ma successivi: « la totalità completa della chiesa avendo *prima* professato — προομολογήσεως — la innologia universale » i diaconi « con i sacerdoti pongono davanti — προτιθέασι — sul divino altare il pane sacro e il calice della benedizione ».

Senza far torto alla genialità di Mgr. Duchesne, si direbbe che quando egli di sfuggita accennò ad una sua interpretazione del testo di Dionigi, avesse un qualche vago ricordo della spiegazione del Le Brun intendendola — forse per darle una certa concretezza storica — nel secondo modo. Sono quindi senz'altro d'accordo col P. Thibaut nel riconoscere che « la récitation de l'hymne et la présentation des dons à l'autel sont deux choses consecutives absolument distinctes » (1), ma, nel senso sopra spiegato, non staccate l'una dall'altra. Alla preghiera dei fedeli prendeva parte « la totalità completa della chiesa » (cioè gli « eretti » e i « partecipanti ») mentre l'offerta del pane e del vino era riservata ai « tutti-sacri » ammessi alla comunione eucaristica; perciò nella disciplina penitenziale è sancito che gli eretti siano ammessi alla preghiera, ma non all'offerta.

#### § 5. L'ipotesi del « grande introito ».

Mgr. Duchesne mette l'« innologia universale » in rapporto con le oblate, ma, andando oltre la spiegazione del P. Le Brun, pensa che si tratti di un inno analogo al *Cherubicon* durante la processione del « grande introito » (2). « Denys

*rem qui tunc esse apud Carthaginem coeperat ut hymni ad altare dicerentur de Psalmorum libro sive ante oblationem sive cum distribueretur populo quod fuisset oblatum, maledica reprehensione ubicumque poterat lacerabat, asserens fieri non oportere* ». D. Cabrol precisa che il trattato di S. Agostino (per noi perduto) a giustificazione di tale uso, fu scritto verso il 397 (*DACL.*, XII, 2, 1947). Più tardi, la offerta del pane e del vino si sviluppò nella cerimonia del « grande introito ». La introduzione di tale cerimonia nella Messa pare sincrona a quella del « Credo » *qui lui fait suite* (P. THIBAUT, *EO.*, 1920, pag. 44). Di solito si pone la data del 476 per l'introduzione del Credo nella Liturgia della Messa: « *Der Credogesang... ist nachweislich zuerst 476 zu Antiochien durch den monophysitischen Patriarchen Petrus Fullo in die Messliturgie eingefügt worden* » (BARDENHEWER, *Geschichte*, IV, pag. 294). Però, non so se con ragione o per distrazione, il P. Thibaut (l. 1) scrive: « la procession... a été introduite... sous la dénomination de *Grande Entrée*... très vraisemblablement à Antioche, en même temps que le *Credo* qui lui fait suite, par Pierre le Foulon en 471... ».

(1) *EO.*, 1921, pag. 286.

(2) Nella liturgia bizantina si distinguono il « piccolo introito » e il « grande introito ». « Il piccolo introito... detto anche *primo introito*... per distinguerlo dalla processione dei doni offerti... è una processione nella quale si porta solennemente il libro degli Evangelii » (DE MEESTER, *La divina liturgia del nostro Padre S. Giovanni Crisostomo*, Roma, 1925, pag. 126, n. 32). Il « grande introito » è la processione solenne per trasportare dalla pròtesi all'altare, le oblate da consacrare (*ib.*, pag. 128, n. 47).



l'Aréopagite, egli dice, mentionne déjà cette procession et l'usage d'y chanter un hymne, mais il ne donne pas le texte de l'hymne » (1).

Anche il P. Salaville condivide tale opinione. Egli nota che dal 574 il *Cherubicon* è il canto che accompagna il « grande introito » e che, secondo Cedrenus (2), fu introdotto al tempo dell'imperatore Giustino II. E soggiunge: « Le Pseudo-Denys (V s.) mentionne bien déjà la procession de l'oblation et l'usage d'y chanter un hymne, mais il ne donne pas le texte de cet hymne » (3). Non pare, però, che Dionigi conosca il « grande introito » o una qualsiasi processione delle oblate. Il modo con cui egli descrive la posizione delle oblate sull'altare esclude anzi una tale processione. Il P. Thibaut osserva: « La recita dell'inno e la presentazione dei doni all'altare sono due cose consecutive assolutamente distinte » (4). E Mgr. Athénagoras, insistendo ancora di più (5), mette in sufficiente rilievo l'offerta del pane e del vino da parte dei fedeli (6).

Sotto un altro aspetto, ritroviamo il « grande introito » abbinato non con un inno come il *Cherubicon* o altro simile, ma con la recita del *Credo* ed è l'ipotesi di coloro che danno tale senso alla « innologia universale » (7). E ciò è coerente alla loro posizione iniziale. Se, come osserva il P. Thibaut (8), la μεγάλη εἰσόδος fu introdotta insieme col *credo* da Pietro il Gualchieriaio, necessariamente la posizione delle oblate sull'altare ha da essere intesa nel senso di « grande introito ». E, ultima conseguenza, essi devono giudicare il quadro liturgico di Dionigi come *antiquioribus ritibus... auctus... ut pro liturgia apostolica perhiberi posset* (9).

È molto difficile rendersi conto di finalità nascoste nella mente di un autore il quale, mettendo in rapporto la disciplina penitenziale con la liturgia eucaristica, ci fa toccar con mano che egli ha pensato a ben altro. Al massimo, si dovrebbe dire che per apparire più antico, ha taciuto tutto ciò che lo poteva fare individuare come appartenente realmente al tempo in cui scriveva. Ma allora abbiamo

(1) *Origines du culte chrétien* (Paris, 1909<sup>s</sup>) pag. 84, n. 1.

(2) CEDRENUS, *Historiarum compendium*, MG., 121, 748 B: « ἐτυπώθη δὲ ψάλλεσθαι καὶ ὁ Χερουβικὸς ὕμνος ».

(3) S. SALAVILLE, *Les Liturgies Orientales* in « Liturgia » (Paris, 1931), pag. 883.

(4) EO., 1921, pag. 286.

(5) ἐν λειτ. πρόβλημα pag. 30, n. 10-11.

(6) Egli dice: « Dionigi (fa trasportare i doni divini) direttamente dal luogo dove erano stati posti dai fedeli all'altare » (ib., pag. 30, n. 11).

(7) HANSENS, *ILRO*, III, pag. 290: « apud Ps. Dionysium Areopagitam (c. 500) vero... donorum ingressus cum symboli recitatione ante osculum pacis celebrabatur ».

(8) EO. (1920), pag. 44; (1921) pag. 291-292. Già il P. Pargoire notava: à la suite de la procession des oblats, les patriarches Pierre le Foulon à Antioche en 471, et Timothée à Byzance, en 511, ont introduit, comme protestation contre le concile de Chalcédonie le formulaire de foi dit de Nicée-Constantinople et ce credo se maintient dans la liturgie byzantine après le triomphe sous Justin et Justinien, de l'orthodoxie. Le Kheroubikon est l'accompagnement obligé de la grande entrée depuis 574. PARGOIRE, *L'Eglise byzantine de 527 à 847* (Paris, 1905), pag. 101.

(9) HANSENS, *ILRO*, II, pag. 452.



questo giochetto: da una parte velatamente richiama il «grande introito» e il canto del *Credo* (1); dall'altra apertamente rovescia l'ordine e prima fa dire il *Credo*, nascosto nella innologia universale, e poi fa eseguirlo il «grande introito» velato nella posizione delle oblate sull'altare (2). Non so se questo sia un segno di antichità apostolica.

Comunque, dal testo di Dionigi risulta in modo ben chiaro, che la innologia universale non accompagna come un inno analogo al *Cherubicon*, una supposta processione delle oblate e neppure segue tale processione come il *Credo* (3). Essa precede la posizione delle oblate sull'altare divino. D'altra parte la supposizione di finalità recondite essendo una valutazione molto arbitraria, ritengo che la soluzione più semplice sia quella di accettare la descrizione liturgica come è, anche se, per motivi del tutto indipendenti dall'autore, non tutti la capiscono.

Infine, pur non dando il testo dell'inno, Dionigi ce ne dà il contenuto e da ciò si vede subito che l'eucaristia iniziale appartiene ad altro sviluppo liturgico. Da tale contenuto, risultano almeno due cose; anzitutto che tale inno preparava i fedeli a capire il gran dono di Dio all'uomo e poi a far comprendere il senso pieno della loro offerta a Dio.

(1) HANSSENS, *ILRO*, III, pag. 290: *donorum ingressus cum symboli recitatione*.

(2) ID., *ib.*, III, pag. 303: *communem symboli recitationem, ante donorum depositionem in altari* (προομιολογούσης — ? — τῆς καθολικῆς ὑμνολογίας) iam testatur Ps. Areopagita. Se si vuole distinguere la *donorum depositio* dal *donorum ingressus* abbiamo tre atti liturgici mentre in Dionigi se ne menzionano solo due: la innologia e la posizione dei doni sull'altare; se si fanno coincidere allora bisogna mantenere l'ordine: «grande introito» e *credo*, mentre in Dionigi c'è l'ordine inverso.

(3) La successione dei grandi atti liturgici nella prima parte della Messa dei fedeli secondo l'attuale disposizione è così segnata: grande introito - offertorio - bacio di pace - simbolo (SALA-VILLE, *Description de la Messe Orientale* in *Liturgia*, pag. 896 e seg.). Dopo le due preghiere per i fedeli, durante il grande introito si canta il *Cherubicon*; mentre il diacono recita una litania, il Sacerdote dice in silenzio la orazione della pròtesi e dopo il bacio di pace recita il simbolo della fede (LECLERCQ, *DACL.*, XI, 1, 635; MOREAU, *Les Liturgies Eucharistiques - Notes sur leur origine et leur développement* (Bruxelles, 1924), pag. 129-139; DE MEESTER, *La divina Liturgia*, pagine 50-66. Nella liturgia siriana, pubblicata dal patriarca Ignazio Efrem II Rahmani, la Messa dei fedeli quanto alla prima parte, è sviluppata così: «*et statim vigiles dicunt hymnos et adfertur aqua ablutionis... et introit episcopus et stat ante altare... et cum perveniunt ad portam altaris, aperiuntur vela et statim ac mysteria disponuntur super altare, adolet episcopus thura et dicunt professionem fidei*» (*Studia Syriaca*, III: *Vetusta Documenta Liturgica*, pag. 22). Secondo l'editore, non c'è allusione al «grande introito» (*ib.*, pag. 4 e 22 nota 3): in questo caso avremmo un'altra prova che l'inserzione del *Credo* non sarebbe una innovazione, ma anche si trattasse del «grande introito» la recita della professione di fede segue la disposizione delle oblate sull'altare. Gli inni cantati al principio hanno già sostituito la innologia detta dai fedeli e non sono ancora stati eliminati dal *Cherubicon*. Nella liturgia di S. Marco dopo il grande introito e il bacio di pace, c'è la recita del simbolo e la orazione della pròtesi (RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium collectio*, I, Parisiis, 1716, pag. 141-143). Dopo la orazione della pròtesi, il popolo proclama la sua fede nel «Crocifisso» (*ib.*, 144). Si direbbe che nell'ordinamento primitivo quale p. es., risulta dai frammenti AB dei papiri liturgici di Der-Balyzeh, sia stato inserito un elemento quale il «grande introito» seguito dal *Credo*, che ha lasciato visibile segno di frattura nel quadro originale.

Con questa preghiera di ringraziamento i fedeli rendevano più eloquente la loro dedizione a Dio e davano un carattere più sacro alla offerta dei loro doni alla Chiesa. Da questi doni che consistevano allora in pane e vino, veniva preso quel che era necessario al sacrificio e alla comunione dei fedeli, per metterlo davanti sull'altare (1).

In questo senso, mi pare che aveva ragione Le Brun di considerare la innologia universale, non come allusione al *Credo*, ma come lode a Dio nel presentare alla Chiesa la propria offerta. Per queste ragioni complesse e semplici insieme, credo che neppure lontanamente sia adombrato un qualsiasi « grande introito » e molto meno un inno di accompagnamento per tale cerimonia, come di sfuggita ha accennato Mgr. Duchesne.

Ciò risulta dal semplice esame del testo di Dionigi come è, indipendentemente da tutto quello che altri può pensare sulla sua origine e sul valore, sulla sua composizione e il genere letterario a cui appartiene il *Corpus Dionysiarum*. Il suo è un quadro liturgico che domanda soltanto di essere capito, facendo appello non a quel che si vorrebbe che dicesse, ma a ciò che dice per se stesso. I riferimenti ai dati liturgici che lo individuano con determinate circostanze di luogo di tempo e di persona, fluiscono dal contenuto stesso dell'opera.

L'esame di ulteriori spiegazioni date, ci permetterà di precisare ancor meglio questi brevi accenni.

#### § 6. La spiegazione del P. Thibaut.

Il P. J. B. Thibaut ha avuto il doppio merito di studiare la interpretazione di questo testo di Dionigi, indipendentemente dalle questioni sollevate dalla per-

(1) DOM F.-J. MOREAU, *Les Liturgies Eucharistiques*, pag. 134, nota 1 dice a proposito del grande introito: « Il est à croire qu'avant le V<sup>e</sup> siècle, cette procession était destinée à apporter à l'autel une parcelle consacrée à un précédent sacrifice ». Lascio la questione ai grandi maestri; vedi J.-B. THIBAUT, *Origine de la Messe des Présanctifiés*, EO, 1920, pag. 36-48. Il testo di S. Eutichio oltre a biasimare il « grande introito » accompagnato dal canto di « un certo inno salmico » (ὕμνον τινὰ ψαλμικόν), prova che « all'inizio il rito dell'oblazione si compiva con la massima semplicità »; infatti egli dice, riferendosi a un discorso di S. Atanasio: « Tu vedrai i leviti portare dei pani e un calice di vino e porli sulla mensa. E finché le preghiere e le invocazioni non sono terminate, c'è soltanto il pane e il calice; ma compiute le grandi e mirabili orazioni, allora il pane diviene corpo e il vino sangue di Nostro Signor Gesù Cristo » (S. EUTYCHII, *Sermo de Paschate et SS. Eucharistia*, 8; MG., 86, 2, 2401 A). Quanto a Dionigi, non so se sia sufficiente citare *Scholia in lib. de Eccl. Hier.*, III, 2, προτιθέασι, dove la nota di S. Massimo (MG., IV, 136 C) non ha alcun accenno all'uso della Messa dei presanctificati. E neppure l'altra 3, 7 ὁ θεὸς ἄρτος dove egli (*ib.*, 144 D) si limita a far notare che, allora, eran posti davanti non solo « il pane santo » ma anche « il divino calice » ambedue velati. Più semplicemente e credo con maggior aderenza allo sviluppo della realtà liturgica D. DE MEESTER dice: « Nella Chiesa primitiva, dopo il congedo dei Catecumeni i fedeli offrivano ai Sacerdoti pane e vino e queste offerte venivano portate solennemente all'altare. Da quest'uso è venuta la processione solenne detta grande introito » (DE MEESTER, *La divina Liturgia*, pag. 128, n. 47).

sonalità dell'autore, unicamente dal punto di vista del contenuto liturgico; ed inoltre, di approfondire le ricerche nello stesso terreno liturgico orientale, puntando su quella forma particolare di culto chiamata « preghiera litanica » (1).

La sua conclusione è chiara: « De tout cet exposé nous pouvons donc conclure avec certitude, contrairement à l'opinion émise par Le Quien, que le Pseudo-Denys l'Aréopagite ne rend nullement témoignage de l'emploi du Credo à la Messe » (2).

Segue poi un'altra conclusione relativa alla spiegazione che egli stesso ha presentato con molta originalità (3): « La pièce liturgique, mentionnée par lui au chapitre III de la Hiérarchie ecclésiastique sous la dénomination de "symbole de la religion", ne peut être, selon toute vraisemblance que "la litanie diaconale suivi de l'invocation pontificale", instituée de tradition apostolique, suivant le précepte et l'exemple de Notre-Seigneur Jésus-Christ, comme le Canon de la "prière catholique" de l'Eglise » (4).

Segue una lista dei documenti relativi alla cronologia della « Preghiera cattolica » (5):

1° San Paolo (*I Tim.*, II, 1-5) fondamento liturgico della « Preghiera cattolica » (6).

2° S. Clemente Romano (*I Clem.*, 59-61): primo saggio della « Preghiera cattolica » (7).

(1) *Le Pseudo-Denys l'Aréopagite et la « prière catholique » de l'Eglise primitive*, EO. (1921), pag. 283-294.

(2) *Ib.*, pag. 293.

(3) Già Le Brun aveva segnalato nel quadro liturgico di Dionigi « le orazioni dei fedeli » (*Spiegazione della Messa*, IV, pag. 305) ma non credo che questa segnalazione abbia influito sulle ricerche del P. Thibaut.

(4) l. 1.

(5) l. 1, pag. 293-294. I documenti segnati con i numeri 8, 9, 11, 12 interessano la liturgia latina; il primo, essendo il testo di S. Paolo, conserva un suo proprio valore universale per tutte le liturgie; il 10° è quello di Dionigi nella EH III e perciò non è in causa, perché di questo si cerca il senso e il valore: non oserei dire senz'altro che in questo testo abbiamo le « denominazioni caratteristiche della preghiera cattolica », trattandosi di sapere se la « innologia universale » coincida con questa. Il 6° ricavato dalla « Peregrinatio ad loca sancta » contiene la pratica di tale preghiera all'ufficio del « Lucernario » e perciò non interessa l'attuale questione nostra. Rimangono sei testimonianze che meritano di essere attentamente esaminate.

(6) Nota il commento del Crisostomo al v. 1: « che cosa è "prima di tutto"? cioè: ἐν τῇ λατρείᾳ τῇ καθημερινῇ καὶ τοῦτο ἵστασιν οἱ μύσται· πῶς καθ' ἑκάστην ἡμέραν γίνονται καὶ ἐν ἐσπερά (cfr. *Peregrinatio ad Loca Sancta* per l'ufficio del *Lucernario*) καὶ ἐν πρωτῇ (nella liturgia eucaristica), in epist. I, ad Tim., hom., VI, 1 (opp., XI, 579 A; *MG.*, 62, 530).

(7) D. LECLERCQ nell'articolo sulla *Liturgia Clementina* ha rilevato alcuni paralleli tra la bella preghiera di Clemente e i testi delle CA (*DACL.*, III, 2, 2753-58). Attraverso queste reminiscenze liturgiche, richiami o allusioni dirette, possiamo giudicare la composizione di Clemente come *preghiera dei fedeli* suggerita da Clemente nei tre capitoli della lettera, ma nella sua risonanza liturgica è piuttosto *preghiera per i fedeli* come risulta anche dal parallelo 59, 4 con la « grande litanìa » nella liturgia di S. Marco, secondo il richiamo del Funk (*Patres Apostolici*, I, Tubingae, 1901, pag. 176, n. 4); v. RENAUDOT, I, 153.

3<sup>o</sup> S. Giustino (*I Apol.*, LXV, 1; LXVII, 5): prima menzione dell'uso della « Preghiera cattolica » nella Liturgia (1) (*Dial. con Trifone*, XXXV, 8; XCVI, 3; CXXXIII, 6): Allusioni a questa preghiera e al *Kyrie eleison*.

4<sup>o</sup> *Costituzioni Apostoliche* (l. VIII, c. X e XI): primo saggio della « Litania diaconale » seguita dalla « Preghiera pontificale » (2).

5<sup>o</sup> Il Concilio di Laodicea (Can. 19) determina il numero e il modo di recitare le « preghiere per i fedeli » (3) (*Mansi*, II, 568).

7<sup>o</sup> S. Giovanni Crisostomo (*hom. VI in epist. I ad Tim.*, c. II): funzione iniziale della « preghiera cattolica » nel servizio liturgico; (*hom. in Matth.*, LXXI al. LXXII): pratica delle « tre preghiere dei fedeli » (4) alla Messa.

13<sup>o</sup> Liturgia greca di S. Giacomo (5): denominazione espressa di « preghiera collettiva cattolica » καθολικὴ συναπτὴ data alla litania diaconale. Identica denominazione nell'Antica Liturgia dei Siri (*Assemani*, Bibl. Orientalis, I, pag. 483) e in quella dei Giorgiani (codice di Latal, ediz. K. Kékélidzé, pag. 86).

Tra tutti questi documenti il P. Thibaut sceglie a titolo di saggio della « litania diaconale » seguita dalla « preghiera pontificale », la formola che si trova nelle *Costituzioni Apostoliche*. Siccome egli esplicitamente esprime il suo giudizio con non meno esplicito riferimento al testo di Dionigi, non sarà inutile esaminare questa formola per conoscerla da vicino.

Usciti i penitenti, il diacono dice: « nessuno di quelli che non possono uscire esca; fedeli tutti quanti pieghiamo il ginocchio ».

Δεηθῶμεν τοῦ θεοῦ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ (6).

πάντες συντόνως τὸν θεὸν διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ παρακαλέσωμεν.

(1) Questa testimonianza sui *fedeli che pregano all'inizio della Messa*, merita speciale considerazione.

(2) La « προσφώνησις ὑπὲρ τῶν πιστῶν » e la « ἐπίκλησις τῶν πιστῶν » sono le due parti della stessa preghiera supplicatoria. Il primo titolo può tradursi: proclamazione in favore (o in nome) dei fedeli. Se si preferisce: « in nome », meglio si potrebbe capire la sostituzione dell'iniziale preghiera fatta dai fedeli, mediante la litania diaconale. La « invocazione » che segue ha per oggetto i fedeli: è, quindi una preghiera per i fedeli.

(3) Questione grossa questa che sarà meglio studiata a parte. Per ora, notiamo l'ordine sanzionato da questo famoso canone: dopo le omelie dei Vescovi, si dicono le preghiere seguenti: j<sup>a</sup> dei catecumeni, ij<sup>a</sup> dei penitenti, iij<sup>a</sup> dei fedeli; quelle dei fedeli sono tre: j<sup>a</sup> in silenzio, ij<sup>a</sup> iij<sup>a</sup> per proclamazione.

(4) Il testo dell'omelia 6<sup>a</sup> sulla lettera a Timoteo, già citato, dice che in ogni atto di culto al vespro e all'aurora si fanno preghiere come dice S. Paolo; quello dell'omelia su S. Matteo ricorda soltanto le tre preghiere: per i catecumeni, per i penitenti, per noi stessi.

(5) Nella *Liturgia S. Jacobi* (RENAUDOT, II, 38-39) leggo: « Diaconus voce magna dicet catholicam » ed ha il suo posto prima del *Pater noster*, come nella *Catechēsi 23* (*Mistagogica*, 5), n. 8 di S. Cirillo di Gerusalemme (MG., 33, 1116 A).

(6) Nel *Mansi* I, 548 D: ... αὐτοῦ πάντες, συντόνως ... ho preferito distinguere come ho fatto: « preghiamo Dio per il Cristo suo; tutti con attenzione invochiamo Dio per il Cristo suo ». Non so se ci sia qualche difficoltà a interpretare questo testo nella sua prima parte, come invito ad una preghiera iniziale dei fedeli stessi, dopo la quale, rinnovato, l'invito, segue la προσφώνησις.



Segue la “προσφώνησις ὑπὲρ τῶν πιστῶν” (1) con l’invito a pregare per le diverse intenzioni. È una litania diaconale.

Alla fine tutti si alzano e il Vescovo dice una bella orazione — “ἐπίκλησις τῶν πιστῶν” (2) — di cui si dà una traduzione secondo la possibilità, senza pretendere di poter imprimere ad essa il ritmo originale.

- |    |                                     |    |                                      |
|----|-------------------------------------|----|--------------------------------------|
| 1  | « Signore onnipotente,              |    | e custodiscili costanti              |
|    | altissimo abitante in alto (3),     |    | irreprensibili, incensurabili        |
|    | santo riposante nei santi (4),      |    | affinché siano santi                 |
|    | senza principio, unico Principio,   | 25 | nel corpo e nell’anima,              |
| 5  | che per mezzo di Cristo             |    | non avendo macchia o ruga            |
|    | ci hai dato predicazione di scienza |    | o alcun che di tali cose (6),        |
|    | a religiosa conoscenza              |    | ma affinché siano integri            |
|    | della tua gloria e del tuo nome,    |    | e nessuno in essi                    |
|    | che egli ha fatto a noi manifesto   | 30 | sia mutilato o imperfetto (7).       |
| 10 | in modo che lo percepiamo (5).      |    | Soccorritore potente, imparziale,    |
|    | Tu stesso anche ora                 |    | sii difensore di questo tuo popo-    |
|    | volgi lo sguardo attraverso Lui     |    | — che tu riscattasti [lo (8)         |
|    | a questo tuo gregge                 |    | col prezioso sangue del tuo Cristo — |
|    | e liberalo da ogni ignoranza        | 35 | sii reggitore, assistente,           |
| 15 | e cattiva azione                    |    | conservatore, custode,               |
|    | e concedi che ti tema con timore    |    | baluardo munitissimo,                |
|    | e ti ami con amore,                 |    | riparo, sicurezza                    |
|    | che si disponga ordinatamente       |    | perché nessuno può rapir dalla tua   |
|    | in presenza di tua gloria.          |    | [mano (9)                            |
| 20 | Sii benevolo verso loro e propizio  | 40 | — non essendoci, infatti,            |
|    | e ascolta le loro preghiere         |    | un altro Dio come te —               |

(1) Il P. Thibaut non insiste tanto su questa parte quantunque noti: « distribuée par manière de cantique en une suite de versets » (EO., 1921, pag. 286), secondo una citazione di G. MOSCHUS, *Pratum spirituale*, 196; MG., 80, 2869 D.

(2) Sottolineata con particolare rilievo (l. 1, pag. 287).

(3) Salmo 112 (Volg. 113) 5 b.

(4) Cfr. Isai., LVII, 15; I Clem., 59, 3.

(5) Cfr. Vangelo di S. Giov., XVII, 6.

(6) S. PAOLO, Ad Ephes., V, 27.

(7) Questo senso di perfezione eucaristica nei membri che formano il Corpo mistico del Cristo, è messo in luce con lo stesso valore in ordine alla integrità delle singole parti, che si ritrova luminoso in S. Agostino: « Qui vult vivere habet ubi vivat, habet unde vivat; accedat, credat, incorporetur ut vivificetur. Non abhorreat a compage membrorum, non sit putre membrum quod resecari mereatur, non sit distortum de quo erubescatur: sit pulchrum, sit aptum, sit sanum » (S. AUG., In Joan. tract., 26, n. 13; ML. 35, 1613).

(8) Cfr. Salmo 91 (Volg. 90), 2.

(9) Cfr. Vangelo di S. Giovanni, X, 29.



- |    |                                    |    |  |
|----|------------------------------------|----|--|
|    | perché in te è la nostra pazienza. |    | da saetta scoccata di giorno             |
|    | Santificali nella tua verità       |    | da pericolo imminente di notte (3)       |
|    | perché il Verbo tuo è verità (1),  |    | E falli degni della vita eterna          |
| 45 | o inaccessibile alle lusinghe      | 55 | quella che è in Cristo,                  |
|    | o inaccessibile ai raggi.          |    | nel Figlio tuo Monogenito                |
|    | Liberali da ogni malattia          |    | Dio e Salvatore nostro,                  |
|    | e da ogni debolezza,               |    | per mezzo del quale a te gloria e        |
|    | da ogni prevaricazione (2)         |    | nello Spirito Santo, [riverenza          |
| 50 | da ogni oltraggio ed errore        | 60 | ora e sempre                             |
|    | da paura di nemico                 |    | e nei secoli de' secoli: così sia » (4). |

Il P. Thibaut osserva: « Telle est cette prière de l'action de grâce pontificale, véritable symbole de la religion, expression authentique et parfaite du culte rendu "au bienfaisant et liberal Prince par le quel les mystères du salut nous ont été révélés" (5) en Jésus-Christ Notre Seigneur » (6).

« Action de grâce pontificale » traduce letteralmente « ἱεραρχικὴν εὐχαριστίαν » del testo di Dionigi (7), ma, come già s'è fatto notare, ci sono altre lezioni che non possono essere dimenticate. Le tre edizioni che ho sott'occhio: Firenze, 1516; Parigi, 1644; Parigi, 1889 hanno ἱεραρχικὴν, mentre il ms. *Dionysianum* ha ἀρχικὴν e il *Salignaci parvum* ha ἱερατικὴν.

Ho pensiero che dalla difficile e ormai inintelligibile lezione ἀρχικὴν è. si sia passati a scrivere (ἱερ)αρχικὴν è. per finire nella lezione ἱερατικὴν è., dimenticando che queste due ultime lezioni non solo variano il senso dell'εὐχαριστία ma pongono una contraddizione nel testo di Dionigi molto esplicito nella descrizione liturgica della Messa (8). Questa successione di varianti pare rispecchi lo sviluppo liturgico quale si nota nella preghiera del ringraziamento: detta appunto « ringraziamento iniziale » quand'era la preghiera che i fedeli facevano al principio

(1) *Vangelo di San Giovanni*, XVII, 17.

(2) Cfr. *Rom.*, IV, 25.

(3) *Salmo* 91 (Volg. 90) 5<sup>b</sup>-6<sup>a</sup>.

(4) *CA.*, VIII, 11 (*Mansi*, I, 549 E-552 AB).

(5) Traduzione un po' elastica dello stesso P. Thibaut (l. I, pag. 284) mentre Mgr. Darboy dice: « par le quel nous furent accordés ces sacrements salutaires » (*St Denys l'A.*, Œuvres, Parigi, 1932, pag. 102). Forse tra « révélés » e « accordés » si può trovare il senso di « ἀνεδείχθησαν » — da ἀναδείκνυμι = mostro sollevando — nell' « exhibita sunt » del Cordier (*MG.*, III, 436 C) che suppone la rivelazione e prepara la concessione. Tale precisione ha una sua importanza per meglio conoscere e identificare la *eucaristia dei fedeli*.

(6) P. THIBAUT., *EO.*, 1921, pag. 287.

(7) Come traduzione di tale lezione è molto meglio della « hierarchicam eucharistiam sive sacro principalem gratiarum actionem » del Cordier (*MG.*, III, 435 D).

(8) Egli dice « προομολογηθείσης ὑπὸ παντός τοῦ τῆς ἐκκλησίας πληρώματος τῆς καθολικῆς ὑμνολογίας » (*EH.*, III, 2, *MG.*, III, 425 C) e ancor più distintamente: οἱ πανιέροι... καὶ φιλοθεάμονες (*ib.*, III, 3, 7; *ib.*, 436 C).

della Messa; scomparsa e assorbita tale preghiera nella « supplicazione », insieme con questa passa in prima linea la preghiera pontificale per i fedeli, finché si arriva alla preghiera che anche il semplice sacerdote dice per loro.

Credo che sia per questo profondo senso dello sviluppo liturgico che anche Mgr. Athénagoras preferisce la lezione « ringraziamento iniziale » (1).

Dopo avere riferito la spiegazione del P. Thibaut, egli, pur entrando in un'altra via, riconosce che *sopra ogni altro si avvicina alla soluzione* (2) della questione.

### § 7. La spiegazione di D. Cabrol.

L'eminente liturgista nell'appoggiare con la sua autorità la interpretazione del P. Thibaut, fa una riserva sola, osservando che questi non pare distinguere tra « litanie diaconale » e « preghiera dei fedeli » (3). Mgr. Athénagoras (4) non ha rilevato questa nota di D. Cabrol che pure ha la sua importanza ed invita a ulteriori determinazioni per ritrovare il senso primitivo della « preghiera dei fedeli ».

D. Cabrol così esprime il suo pensiero per la spiegazione del testo di Dionigi: « *Le cantique de louange catholique, dont parle le ps. Denys l'A. (Hiér. ecclés., c. III), n'est pas le Credo comme l'ont dit Le Quien et d'autres après lui, ni un cantique ou un hymne selon l'opinion de Le Brun ou de Duchesne, mais bien une prière liturgique du même genre que celle dont il est question dans les divers textes que nous venons de citer* » (5).

Qui evidentemente non si tratta di quella preghiera litanica per la quale egli stesso cita la testimonianza di S. Cirillo di Gerusalemme (6), perché questa ha il suo posto nella Messa, prima del *Pater noster* (7). Anche la testimonianza di S. Basilio nella lettera CLV (8) non può avere altro senso, quantunque ci sia

(1) ... « κατ' ἄλλην γραφὴν ἀρχικὴν εὐχαριστίαν, ὅπερ καθ' ἡμᾶς προτιμότερον » (ἐν λειτουργ. πρόβλημα, pag. 8).

(2) *Ib.*, pag. 14.

(3) *DACL.*, IX, 2 (Paris, 1930); *Litanies*, 1545, nota 2.

(4) ἐν λειτουργ. πρόβλημα... pag. 14, nota 20, dove dice che la spiegazione del P. Thibaut è accettata senz'altro come unica vera. D. Cabrol porta a questa spiegazione una ulteriore precisazione, che non può essere trascurata.

(5) *DACL.*, IX, 2, 1545: il giudizio sulla spiegazione del Le Brun ha da essere corretto secondo le precedenti osservazioni che, come già fu notato, poggiano sul fatto che anche lui riconosce in questo testo di Dionigi « le orazioni dei fedeli ».

(6) *Catechési*, XXIII (Mistagogica 5) n. 8; *MG.*, 33, 1116 A.

(7) *DACL.*, IX, 2, 1544.

(8) « Perché tu ti ricordi τῶν κηρυγμάτων τῶν ἐκκλησιαστικῶν (= delle proclamazioni ecclesiastiche)... che preghiamo per i fratelli in viaggio, e per gli arruolati nell'esercito... ». Molto opportunamente il Garnier cita le parole di Firmiliano vescovo di Cesarea a S. Cipriano a proposito di quella donna che osò « ut et invocatione non contemptibili sanctificare se panem et Eucharistiam facere simularet et sacrificium Domini non sine (è la giusta lezione del ms. di Oxford

chi spiega diversamente (1); si dimentica però la lettera CCVII dello stesso S. Basilio, secondo la quale *l'innovazione litanica diaconale nella Chiesa di Neocesarea* è oggetto di una garbata argomentazione *ad hominem* (2).

Bisogna dunque, per capire il pensiero di D. Cabrol, richiamarsi a quanto ci dice egli stesso, riguardo alla « preghiera dei fedeli ».

« Le preghiere diaconali furono istituite, si crede, ad Antiochia nel IV secolo e di lì passarono a Costantinopoli... Quanto alla preghiera dei fedeli, il suo uso è anteriore e più generale... *La preghiera dei fedeli ha luogo quando i catecumeni, i penitenti e in generale tutti i non-battezzati sono stati licenziati, cioè al principio della Messa dei fedeli e ordinariamente prima dell'Offertorio.* La preghiera è pronunciata non più dal diacono, ma dal Vescovo almeno per la parte principale. I fedeli vi rispondono con: *Amen* » (3).

Ma, secondo la precisa osservazione del Wilmart (4) e dello stesso Cabrol (5), questa è propriamente « una preghiera per i fedeli » per cui è necessario spostare ancora un poco le ricerche e ritrovare come elemento antecedente nel quadro liturgico « la preghiera dei fedeli » che, cioè, i fedeli stessi dicono prima dell'offerta.

Lo stesso D. Cabrol ci dà questa ulteriore e definitiva precisazione: « La prière diaconale et la prière des fidèles présentent des analogies et appartiennent, croyons-nous, au genre des prières litaniques, mais elles se distinguent cependant par certains caractères qu'il faut énoncer ici, parce que la question a son importance.

» *La prière des fidèles est une prière récitée, après le départ des catéchumènes, par les seuls fidèles et qui fait donc partie de la Messe des fidèles.* Cette prière

accettata anche dal TILLEMONT, *Mémoires*, Venise, 1732, IV, 311) sacramento *solitae praedicationis offerret* » (S. Cypriani Opera, Parigi, 1726, pag. 146; ML., III, 1213 A e nota 89). Nella terminologia di S. Basilio *κῆρυγμα* e *κηρύγματα* hanno un senso che abbraccia diversi elementi ecclesiastici: ora è canone disciplinare (epist. 270) ora preghiera di intercessione nell'anafora eucaristica (epist. 155), ora in generale tutto ciò che nella Chiesa è oggetto di proclamazione pubblica (*De Spiritu Sancto*, 66; Opp. III, 55 E).

(1) MOREAU, *Les Liturgies Eucharistiques*, pag. 129, nota 2; secondo lo HANSSENS (*ILRO*, III, pag. 236): « *ad orationem litanicam diaconi spectare videntur haec verba Basilii (379) epistola 155, PG., 32, 612: μένῃσαι γὰρ πάντως τῶν κηρυγμάτων τῶν ἐκκλησιαστικῶν...* Etsi enim ista descriptio etiam petitionibus orationis magnae intercessionis, quae anaphorae pars est, respondet. nomen tamen τὰ κηρύγματα potius quam istam orationem, precem litanicam designat ». Le citazioni delle lettere 97 e 138, 2 non portano nessun contributo a questa spiegazione; manca il riferimento alla lettera 207 che distrugge tale supposizione.

(2) È questa l'unica lettera che D. Cabrol cita: « Saint Basile fait allusion dans une de ses lettres à la prière des litanies » (*DACL.*, IX, 2, 1544); in nota: riferimento alla epist. CCVII rinvio a uno studio del Probst.

(3) *DACL.*, IX, 2, 1547.

(4) *DACL.*, VI, 1 (Paris, 1924), 1075.

(5) *DTC.*, X, 2 (Paris, 1929), 1372.

s'appelle indifféremment la prière de l'Eglise, la prière commune, la prière des fidèles » (1).

Penso che non si possa andare oltre nella determinazione del senso racchiuso nella « innologia universale »: è una supplicazione dei fedeli avente un suo proprio carattere che è insieme professione di servitù al Divino Sovrano, simbolo della religione ed espressione della propria riconoscenza a Lui.

#### § 8. L'ipotesi di Mgr. Athénagoras.

È nota la posizione di Mgr. Athénagoras nella questione generale di Dionigi il Mistico (2): egli lo individua in Dionigi il Grande, vescovo di Alessandria e ritrova in Clemente Alessandrino il maestro « Ieroteo ». Sotto l'aspetto ideale, questa posizione è molto più reale e storica di quella prospettata con più appariscente forma, dal Müller (3) e dal Koch (4), perché almeno, Mgr. Athénagoras ha riconosciuto nel campo di Dionigi gli alberi presi dalla « boscosa montagna » (5) degli *Stromati*. Se si considera questo aspetto della questione generale, l'affermazione della omogeneità dello sviluppo nell'ambito del pensiero cristiano, ha una importanza molto grande, anche se molti la ignorano o fingono di ignorarla.

In ordine poi alla psicologia delle dottrine e all'inquadramento storico del pensiero dionigiano, è una questione diversa e molto più complessa. Egli si è, dunque, trovato di fronte al « problema liturgico » di EH. III, 3, 7 e, non essendo soddisfatto della soluzione Thibaut-Cabrol, è entrato con molta originalità in una via

(1) DTC., X, 2, 1372, ripigliando e precisando il pensiero di D. Wilmart. D. Leclercq (*DACL.*, XI, 1, Paris, 1932, 656), cita e approva questa più precisa nozione della « preghiera dei fedeli ». Grammaticalmente si potrebbe distinguere tra « preghiera dei fedeli » come genitivo oggettivo (= preghiera che ha per oggetto i fedeli e quindi preghiera per i fedeli) e come genitivo soggettivo (= preghiera che i fedeli fanno). Né questa sembri una sottigliezza: in S. Giustino, per es. sono i fedeli stessi che fanno la loro preghiera all'inizio della liturgia eucaristica. In questo senso aveva ragione Le Brun di spiegare l'innologia del testo di Dionigi come contenente le « orazioni dei fedeli ». Però non ho potuto precisare se la dizione: « ... est une prière recitée... par les seuls fidèles... » usata da Don Cabrol con palese riferimento a Don Wilmart, sia una distrazione o uno sbaglio di stampa (*par* invece di *pour*) oppure se con tale più precisa determinazione egli abbia voluto segnare il senso esatto della primitiva preghiera dei fedeli, andando più in là di Don Wilmart e toccando con perfetta intuizione l'atto iniziale della Liturgia eucaristica.

(2) Mgr. Athénagoras. 'Ο γνήσιος συγγραφεὺς τῶν εἰς Διονύσιον τὸν Ἀρεοπαγίτην ἀποδιδωμένων συγγραμμάτων. Atene, 1932; "Ἐν λειτουργικῶν πρόβλημα σχετικὸν πρὸς τὸ μέγα πρόβλημα τῶν Διονυσιακῶν ἔργων. Alessandria, 1933; Διονύσιος ὁ μέγας, ἐπίσκοπος Ἀλεξανδρείας ὁ συγγραφεὺς τῶν ἀρεοπαγιτικῶν συγγραμμάτων. Alessandria, 1934.

(3) Dr. H. F. MUELLER, *Dionysios, Proklos, Plotinos. Ein historischer Beitrag zur Neuplatonischen Philosophie*. Münster in W., 1936: per il Müller, Plotino è, senz'altro, il maestro di Dionigi.

(4) H. KOCH, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz, 1900.

(5) *Stromati*, VII, 28 (MG., 9, 557 A).



nuova, prospettando e difendendo una soluzione a primo aspetto pienamente soddisfacente. Egli poggia la sua argomentazione storica (1) sopra uno splendido testo di S. Giovanni Crisostomo nell'omelia 3 della *Lettera* di S. Paolo agli *Efesini*, che debbo citare, perché ho qualche cosa da dire in proposito:

“[‘ἄθλιε, λέγει, καὶ ταλαίπωρε δέον σε δεδοικότα καὶ τρέμοντα τὴν ἀγγελικὴν δοξολογίαν ἐκπέμπειν φόβῳ τε τὴν ἐξομολόγησιν τῷ κτιστῇ ποιεῖσθαι καὶ διὰ ταύτης συγγνώμην τῶν ἐπταισμένων αἰτεῖσθαι]... τὸν ὕμνον ᾗσας, μετὰ πάντων ὁμολόγησας τῶν ἁγίων τῷ μὴ μετὰ τῶν ἀναξίων ἀνακχωρηκέναι, πῶς ἔμεινας καὶ συμμετέσχεις τῆς τραπέζης;” (2).

«C'è dunque un inno, ma oggi nel quadro liturgico è spostato... esso è l'inno degli angioli» (3). Di quest'inno esistono in greco due redazioni che mi piace riprodurre, anche perché così si vede con quanta vigilante oculatessa la Chiesa cattolica conserva, esenti da ogni scoria, le più belle espressioni del sentimento cristiano per mantenerle perfettamente degne del suo culto divino, in piena e armoniosa corrispondenza con la sua dottrina.

Non son tanto pratico di questa questione, però mi pare di poter dire che la redazione iniziale di questo canto sublime dell'anima cristiana, sviluppato sul motivo fondamentale dato dagli angioli agli uomini per segnare luminosamente e gioiosamente il primo palpito del Cristo Gesù nell'umile presepio di Bet'emme, sia appunto quella che pienamente corrisponde alla dottrina salutare della fede cattolica.

Ritengo, invece, che l'altra redazione, quella che rispecchia una mentalità di monarchianismo radicale, non sia che una deformazione del primitivo canto del cuore cristiano e credo di poter mantenere tale giudizio, con tutto il rispetto di quei grandi critici che hanno creduto di poter pensare diversamente.

Né ciò ritengo per puro motivo sentimentale — quantunque anche questo abbia il suo valore nella vita scientifica — ma per ragioni nelle quali i motivi scientifici potrebbero avere una certa preponderanza (4).

(1) ἔν λειτουργ. πρόβλημα pag. 17-24.

(2) Questo testo nella redazione di Mgr. Athénagoras (ἐν λειτουργ. πρόβλημα... pag. 17-18) è molto sconquassato: [Miserabile, dice (S. Giovanni Crisostomo) e poveraccio, è tuo dovere inviare pauroso e tremante l'angelica dossologia, fare con timore la confessione al Creatore e mediante questa domandare perdono degli sbagli]... « Cantasti l'inno, professasti (di essere) con tutti i degni, non essendo uscito insieme con gli indegni, come rimanesti e (non) partecipi alla mensa? ». Le parole tra parentesi quadre non le ho ritrovate nell'Omelia 3, n. 5: in *Epist. ad Ephes. OPERA*, XI (Parisiis, 1734), pag. 23 D-E e debbono essere una volata di Mgr. Athénagoras il quale però ci mette quella “ἀγγελικὴν δοξολογίαν” che prepara il senso del “tu cantasti l'inno”. Inoltre nel testo che ho riscontrato e vircolato di S. G. C., mancano alla citazione riferita da Mgr. Athénagoras εἶναι e οὐ· invece di οὐ μετέχεις egli scrive a rovescio: “καὶ συμμετέσχεις”. Nella citazione c'è pure “ᾗσας” invece di “ᾗσας” ma questa è poca cosa; il resto invece è un po' più fastidioso e non per colpa soltanto del compositore tipografo.

(3) *Id.*, *ib.*, pag. 18.

(4) Ciò che mi spinge a non accettare il comune giudizio dei critici è il fatto che con l'ἀγγέλων ἕνα si è più vicini ad Aezio ed Eunomio che ad Artemone e a Paolo di Samosata ma



Le due redazioni potranno essere facilmente paragonate sia nel testo greco, sia nella traduzione italiana, e non sarà difficile per ognuno richiamare alla memoria la nostra splendida e armoniosa redazione latina.

ῬΥΜΝΟΣ ἈΓΓΕΛΙΚΟΣ (1).

Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῶ  
καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη  
ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία·  
ὑμνοῦμέν σε  
ἐυλογοῦμέν σε

1

5

ΠΡΟΣΕΥΧΗ ἙΩΘΙΝΗ (2).

Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῶ  
καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη  
ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία·  
αἰνοῦμέν σε  
ὑμνοῦμέν σε

è questione che meriterebbe di essere approfondita, specialmente per il titolo dato a Gesù Cristo come "θεὸς πάσης γενητῆς φύσεως" che se piace ad Eusebio (*Praeparatio Evang.*, XI, 18) non dispiace ad Eunomio (*Apologetico*, 15). D'altra parte, nel *De virginitate*, 20 c'è l'ὑμνοῦμέν σε, ἐυλογοῦμέν σε di quella che chiamo 1ª redazione, e S. Atanasio — ritenuto anche criticamente autore del prezioso trattatello — non poteva suggerire più bella preghiera, *all'aurora*.

(1) Testo secondo il *Codex Alexandrinus* in *DACL.*, IV, 2, 1533-1535, uguale a quello pubblicato e in uso nell'ὠρολογίδιον (Grottaferrata, 1935), pag. 82-83: *alla fine delle Laudi*; sviluppo mirabile del ὕ evang. (Lc., II, 14). Nel *Trattatello di S. Atanasio*, «*De virginitate*» 20 (*MG.*, 28, 276 CD) si legge: «πρὸς ἄρθρον, (all'alba) dite questo Salmo: Dio, Dio mio [Sal. 62] dove nel primo ὕ c'è il richiamo del verbo ὀρθρίζω; Dante traduce «*mattinar lo Sposo*»; διάφαιμα δὲ (all'aurora) invece, il *Benedite il Signore opere tutte del Signore* (Dan., III, 57-90) e il "Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῶ... ὑμνοῦμέν σε, ἐυλογοῦμέν σε, προσκυνοῦμέν σε καὶ τὰ ἑξῆς". (Quantunque qualcuno dubiti, *Bardenheuer* ammette l'autenticità di questo manuale della Vergine cristiana, *Geschichte der Altk. Lit.*, III, 66).

(2) Testo delle CA., VII, 48, in *DACL.*, IV, 2, 1533-1535 e *Mansi*, I, 529 AB. «Ce même texte grec reparait dans les *Const. Apost.*, VIII, XLVII, mais il y a été retouché dans le sens subordination» (LECLERCQ, *DACL.*, IV, 2, 1534). In nota (*ib.*, n. 8): «A. Gastoué... dit dans un sens "arien"; c'est un manque de nuance». Però non riesco ad escludere totalmente quel subordinazionismo radicale di Aezio e soprattutto di Eunomio la cui attività, per far penetrare le sue idee negli atti del culto, è nota. Come riferisce Eusebio, nella lotta contro Artemone, per il quale la divinità di Gesù si risolveva in una semplice apoteosi, nel senso già affermato da Trifone (v. S. GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, 64; *MG.*, 6, 621 C), furono ricordati «tutti quei canti e inni scritti fin da principio dai fratelli fedeli che inneggiano al Verbo di Dio, al Cristo, riconoscendolo Dio» (EUSEBIO, *H. E. V.*, 28; *MG.*, 20, 512 C, 513 A). Mi pare che questo possa avvalorare l'opinione di coloro che tra questi canti pongono il *Gloria in excelsis* escludendo una priorità della redazione subordinazionista. D'altra parte, Paolo di Samosata era talmente inviperito contro queste manifestazioni dello schietto sentimento cristiano, che «fece cessare i canti al Signor nostro Gesù Cristo, come troppo recenti e composizioni di uomini troppo recenti» (EUSEBIO, *HE.*, VII, 30; *MG.*, 20, 713 A). Ciò fa supporre che anche nell'ambiente subordinazionista da lui capeggiato non si fosse troppo disposti a comporre un inno al Cristo neppure di loro gusto. Invece Eunomio soprattutto fu decisamente portato a costruire un culto secondo la sua dottrina (v. GREGORIO NISSENO, *Contra Eunom.*, I; *MG.*, 45 265 AB; FILOSTORGIO, *HE.*, X, 4; *MG.*, 65, 585 B; SOZOMENO, *HE.*, VI, 26; *MG.*, 67, 1361 C). In tale ambiente meglio si capisce un *Gloria*, 2º.

προσκυνουμέν σε  
 δοξολογουμέν σε  
 ευχαριστουμέν σε  
 διὰ τὴν μεγάλην σου δόξαν· 10  
 κύριε βασιλεῦ ἐπουράνιε  
 θεέ πάτερ παντοκράτωρ  
 κύριε υἱέ μονογενές  
 Ἰησοῦ Χριστέ 15  
 καὶ ἅγιον πνεῦμα·  
 κύριε ὁ θεός  
 ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ  
 ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς  
 ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου 20  
 ἐλέησον ἡμᾶς·  
 ὁ αἴρων τὰς ἁμαρτίας τοῦ κόσμου  
 πρόσδεξαι τὴν δέησιν ἡμῶν  
 ὁ καθηήμενος ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς  
 καὶ ἐλέησον ἡμᾶς·  
 ὅτι σὺ εἶ μόνος ἅγιος 25  
 σὺ εἶ μόνος κύριος  
 σὺ εἶ μόνος ὑψιστος  
 Ἰησοῦς Χριστός  
 εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς· ἀμήν.

εὐλογοῦμέν σε  
 δοξολογουμέν σε  
 προσκυνουμέν σε  
 διὰ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως  
 σέ τὸν ὄντα θεόν  
 ἀγέννητον ἕνα  
 ἀπρόσιτον μόνον  
 διὰ τὴν μεγάλην σου δόξαν  
 κύριε βασιλεῦ ἐπουράνιε  
 θεέ πάτερ παντοκράτωρ  
 κύριε ὁ θεός  
 ὁ πατὴρ τοῦ Χριστοῦ  
 τοῦ ἀμόμου ἀμνοῦ  
 ὁς αἶρει τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου  
 πρόσδεξαι τὴν δέησιν ἡμῶν·  
 καθηήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβίμ  
 ἐλέησον ἡμᾶς  
 ὅτι σὺ εἶ μόνος ἅγιος  
 σὺ μόνος κύριος Ἰησοῦ Χριστοῦ  
 τοῦ θεοῦ πάσης γενητῆς φύσεως  
 τοῦ βασιλέως ἡμῶν  
 δι' οὗ σοὶ δόξα  
 τιμὴ καὶ σέβας.

#### *Inno Angelico.*

Gloria in altissimi a Dio  
 e sulla terra pace  
 negli uomini buona volontà.  
 Te inneggiamo  
 Te benediciamo  
 Te adoriamo  
 Te glorifichiamo  
 Te ringraziamo  
 a causa della tua grande gloria.  
 O Signore Re Sovraccelste  
 Dio Padre onnipotente  
 O Signore Figlio Monogenito  
 Gesù Cristo  
 e Spirito Santo;

#### *Pregiera dell'aurora.*

1 Gloria in altissimi a Dio  
 e sulla terra pace,  
 negli uomini buona volontà.  
 Te lodiamo  
 5 Te inneggiamo  
 Te benediciamo  
 Te glorifichiamo  
 Te adoriamo  
 — per mezzo del grande Sommo  
 [Sacerdote. —  
 10 Te che sei il Dio  
 unico ingenerato  
 solo inaccessibile,  
 a causa della tua grande gloria.

o Signore che sei il Dio  
 l'Agnello del Dio  
 il Figlio del Padre  
 colui che toglie il peccato del  
 abbi pietà di noi. [mondo  
 Tu che togli i peccati del mondo  
 accogli la nostra preghiera  
 Tu che siedi alla destra del Padre  
 e abbi pietà di noi.  
 Perché tu sei unico Santo  
 Tu sei unico Signore  
 Tu sei unico Altissimo  
 Gesù Cristo  
 a gloria di Dio Padre.  
 Così sia.

O Signore Re sovraceleste  
 15 Dio Padre onnipotente  
 O Signore che sei il Dio  
 il Padre del Cristo  
 dell'Agnello senza macchia  
 che toglie il peccato del mondo,  
 20 accetta la nostra preghiera;  
 Tu che siedi sopra i Cherubini  
 abbi pietà di noi  
 Perché tu sei unico Santo  
 Tu unico Signore di Gesù Cristo  
 25 del Dio di ogni natura divenuta,  
 del Re nostro,  
 per mezzo del quale a Te sia  
 onore e riverenza. [gloria

«Questo è l'inno che è oggetto della nostra ricerca, contenente tutti gli elementi della innologia cattolica cioè: la professione, il simbolo della religione, la lode e la eucaristia iniziale; perché di nuovo è ripresa questa eucaristia nella seconda parte della liturgia dei fedeli, chiamata principalmente eucaristia, quando dopo "τὰ Σὰ ἐκ τῶν Σῶν" il popolo di nuovo inneggia: "Te inneggiamo, Te benediciamo, Te adoriamo, Te ringraziamo o Signore e preghiamo Te, Dio nostro" » (1).

Seguono diverse testimonianze ricavate dalle varie Liturgie orientali:

1<sup>o</sup> « Quest'inno si trova anche nella *Liturgia del grande Basilio e di San Crisostomo* ma, spostato, fu unito col Trisagio... "ritti insieme (il sacerdote e il diacono) dinanzi alla Sacra Mensa, adorano la terza volta, pregando di per loro soli e dicendo: Gloria in altissimi a Dio" per tre volte » (2).

2<sup>o</sup> Nella *liturgia di S. Giacomo* c'è intero il *ψ* evangelico (3).

3<sup>o</sup> Nella *liturgia dell'apostolo Pietro*, invece, c'è tutt'intero il *Gloria in excelsis* nel testo precedentemente pubblicato come prima redazione (4).

4<sup>o</sup> La *liturgia di Addai e Mari* incomincia col *ψ* evangelico (5).

5<sup>o</sup> Nella *liturgia latina* c'è tutt'intero l'inno *Gloria in excelsis* (6).

(1) ἐν λειτουργ. πρόβλημα... pag. 19. Per queste ultime considerazioni non c'è nessun riferimento positivo.

(2) *Ib.*

(3) *Ib.*, pag. 22.

(4) *Ib.*, pag. 22-23.

(5) *Ib.*, pag. 23.

(6) *Ib.*

6° La *liturgia copta* ha una orazione nella quale dopo che il sacerdote ha detto: « *Gloria in altissimi a Dio e sulla terra pace* », il popolo ripete: « *Gloria in altissimi a Dio, e sulla terra pace, negli uomini buona volontà* » (1).

7° La *liturgia alessandrina* di S. Basilio dopo il *Credo* ha una orazione nella quale c'è tutt'intero il *ψ* evangelico (2).

« Dinanzi a questa unanime testimonianza delle Liturgie, *non ci può essere neppure il minimo dubbio* che l'innologia cattolica di Dionigi sia l'inno angelico: « *Gloria in altissimi a Dio e sulla terra pace, negli uomini buona volontà* », col susseguente ringraziamento e con la dossologia alla tutta-santa Trinità. *E questo consideriamo incontestabile* » (3).

Non dispiaccia a Mgr. Athénagoras la mia perplessità; la questione rimane tale e quale. E perché questa osservazione non abbia neppure l'aria di una imperitinenza, vediamo ciò che dice il Fortescue nel suo libro sulla Messa: « Nessun rito orientale usa il *Gloria* nella liturgia. Il solo testo di S. Luca (II, 14) è cantato in certi riti in diverse occasioni, ma senza riferimento alcuno a quello che ci occupa » (4).

La *liturgia dell'apostolo Pietro* sembrerebbe fare eccezione a questa constatazione generale — la liturgia latina evidentemente non c'entra e la bella traduzione del *Gloria in excelsis* è senza dubbio una distrazione — ma non si può ignorare che tale liturgia è una composizione tardiva (IX-X sec.) ed è giudicata o come un esercizio letterario o come liturgia dei Greci Uniti d'Italia (5). Credevo che, almeno nella *Liturgia dei Santi Apostoli Addai e Mari*, si potesse avere autenticamente il testo intero, perché il semplice accenno nel Renaudot (6) e una breve glossa del commento mi sembrava avvalorassero tale sospetto. Ma non c'è altro che il *ψ* evangelico, leggermente parafrasato nella terza parte:

(1) ἐν λειτουργ. πρόβλημα..., pag. 24.

(2) *Ib.*

(3) *Ib.* « καὶ τοῦτο θεωροῦμεν ἀναντίλεκτον ».

(4) A. FORTESCUE, *The Mass* (London, 1914); traduz. franc. di A. BOUDINHON, *La Messe, étude sur la liturgie romaine* (Paris, 1921), pag. 323 e nota 3, dove son segnati i diversi spostamenti nelle varie liturgie, rilevati del resto anche da Mgr. Athénagoras e coscienziosamente segnalati. Questa constatazione non risulta soltanto dall'esame delle liturgie orientali dove è citato il *ψ* evangelico, ma dalla disposizione stessa dell'*Ufficio mattutinale* nel quale « la domenica, i giorni di festa e alle memorie dei Santi che sono indicati nei Menèi o Tipico (dopo le Laudi) si canta la *grande dossologia* ». V. MERCENIER et PARIS, *La Prière des Eglises de Rite Byzantin*, I (Priuré d'Amay-sur-Meuse, Belgique, 1937), pag. 123.

(5) *Id.*, *La Messe*, pag. 212 e nota 1. Il Renaudot la giudica una elucubrazione di un Greco « qui *mixtam* ex canone romano et liturgia Chrysostomi, *Liturgiam composuit* » (RENAUDOT, II, pagina 153).

(6) RENAUDOT, *Liturgiae orientalis collectio* (Parisiis, 1716), II, 584... *primo*: Gloria in excelsis Deo et Pater noster qui es in coelis; pag. 599: « *hic hymnus, alii que... reperiuntur integra in versione Lusitanorum, unde peti possunt* ».



« Le celebrant: Au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit

*Gloire à Dieu au plus haut des cieux* (ter)

*et sur terre paix et bon espoir aux hommes en tout temps* » (1).

Dopo Mgr. Duchesne (2), anche D. Cabrol può formulare questo fondato giudizio: « *Le fait de le chanter à la Messe est particulier à l'Eglise romaine, car ni l'Eglise grecque ni les autres Eglises latines, qui le connaissaient pourtant ne le chantaient à la Messe.* Seule, probablement l'Eglise d'Afrique suivait en cela, comme sur bien d'autres points, l'usage romain » (3). Come si vede il suo giudizio coincide con quello del Fortescue.

Quanto al testo di S. Giovanni Crisostomo, esso merita un più attento esame del suo contenuto: perché realmente l'« inno » a cui egli accenna è un elemento liturgico seducente per chi cerca il senso dell'« innologia » di Dionigi.

Queste sono le parole del Crisostomo: « ὅταν ἀκούσῃς· δειθῶμεν πάντες κοινῇ ὅταν ἴδῃς ἀνελκόμενα τὰ ἀμφίθυρα, τότε νόμισον διαστέλλεσθαι τὸν οὐρανὸν ἄνωθεν καὶ κατιέναι τοὺς ἀγγέλους... τὸν ὕμνον ᾗσας, μετὰ πάντων ὁμολόγησας εἶναι τῶν ἀξίων τῷ μὴ μετὰ τῶν ἀναξίων ἀνακχωρηκέναι· πῶς ἔμεινας καὶ οὐ μετέχεις τῆς τραπέζης; » (4).

E il loro significato pare abbastanza chiaro: « Quando senti: “preghiamo tutti insieme”, quando vedi alzate le tendine (5), pensa che s'apre il cielo e che scen-

(1) DOMINIQUE DAHANE prêtre chaldéen, *Liturgie de la sainte Messe selon le rite chaldéen* (Paris, 1937), pag. 40: Première Messe ou Messe des apôtres composée par les Saints Addai et Mari Apôtres de l'Orient.

(2) DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien* (Paris, 1909<sup>a</sup>), pag. 169: « C'était un hymne matinal; il faisait partie de l'office de matines et non de la liturgie proprement dite ». In una nota al testo delle CA., VII, 47 osserva: « Ce texte s'inspire de la doctrine subordinatienne. On l'a soigneusement corrigé en le transportant dans la liturgie romaine ». Dopo i rilievi precedenti, ognuno sa quel che si può pensare di tale correzione. Noto soltanto che nella traduzione latina: « *Laudamus... benedicimus... adoramus... glorificamus... gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam* » perfettamente corrispondono alla redazione I del *Gloria in excelsis*.

(3) *La Messe Romaine* in « Liturgia » pag. 530.

(4) *S. Joannis Chrysostomi Opp.*, XI, 23 DE, in *Epist. ad Ephes.*, cap. I, hom. 3, n. 5 (MG., 62, 29).

(5) « C'era un velo che steso dinanzi all'altare o anche dinanzi a tutta l'abside, fino al momento in cui, i catecumeni e altri che non comunicavano essendo usciti, si incominciava la celebrazione dei misteri dinanzi ai soli iniziati » (*Liturgia*, pag. 884). Analoga espressione si trova nell'omelia 36 della 1<sup>a</sup> Lettera ai Corinzi: « anche prima di vedere i veli sollevati e il coro degli angeli che s'avanza verso di Lui, ascendi al cielo » (in *I Cor.*, 36, n. 6; *Opp.*, X, 340, E-341 A; MG., 61, 313), ma penso che essa si riferisca ad altra cerimonia: infatti nella citazione precedente si parla delle « ἀνελκόμενα τὰ ἀμφίθυρα » (= alzate le tendine) come s'è spiegato; in questa, invece, si legge « τὰ παραπετάσματα ἀναστελλόμενα » che mi pare debba riferirsi al rito con il quale il gerarca mostra ai fedeli i santi misteri, come anche nota Dionigi (*EH.*, III, 2; MG., III, 425 D; e 3, 12; *ib.*, 444 A; 13 *ib.*, 444 C).



dono gli Angioli... cantasti l'inno, professasti di essere con tutti i degni, non essendo andato via insieme con gli indegni, come rimanesti e non partecipi alla mensa? ».

La difficoltà emergente immediatamente dal testo, viene incontro quando si vuole stabilire l'ordine delle azioni liturgiche enunziate dal Crisostomo. Mgr. Athénagoras ci ha visto un ordine di successione dall'inizio alla comunione, senza altro ha fatto coincidere l'inno del Crisostomo con l'innologia di Dionigi e ha dato ad ambedue il senso della « eucaristia iniziale » individuata nel « Gloria in altissimi a Dio ». Forse possiamo sciogliere la difficoltà ed evitare di inserire nella Liturgia orientale un inno che non c'è mai stato, richiamando un testo dello stesso S. Giovanni Crisostomo che dice: « κατὰ τὴν τῶν μυστηρίων κοινωνίαν, εἰς ἐκείνον ἐτέλουν τὸν χορὸν μετὰ τῶν Χερουβὶμ τὸν τρισάγιον ὕμνον ψάλλοντες καθάπερ ὑμεῖς ἔστε οἱ μυηθέντες » (1). Qui egli è più preciso: « verso la comunione dei misteri, erano ammessi in quel coro, cantando con i Cherubini l'inno trisagio, come sapete voi che siete stati iniziati ».

Evidentemente, qui non si tratta dell'inno detto « trisagio » che si canta alla fine della « Piccola Entrata » *quando sono ancora presenti tutti*, ed entrò a far parte della Liturgia bizantina dopo la morte del Crisostomo (2), ma del trisagio biblico (3) cantato a voce di popolo (4) in un determinato momento dell'« Anafora eucaristica » e che è appunto il tempo « verso la comunione ». Se, come pare, questo è il senso del « cantasti l'inno », l'ordine degli atti liturgici presente alla mente del Crisostomo è non di successione nel tempo, ma di coincidenza nello spirito; « ἤσας » e « ὠμολόγησας » non sono due atti liturgici che egli consideri avvenuti all'inizio della Messa: propriamente avrebbe dovuto rovesciare il loro ordine e dire « ὠμολόγησας » e ἤσας se si fosse trattato di un inno iniziale. Per far comprendere l'incoerenza di chi *presente alla Messa non partecipa alla Mensa eucaristica*, egli richiama il canto dell'inno, mediante il quale, secondo l'espressione di S. Cirillo di Gerusalemme, diventiamo soci delle sovracelesti schiere nel cantare la gloria di Dio. Anzi, aggiunge, tu stesso, invece di partire, sei rimasto, quando erano congedati coloro che non potevano e non dovevano comunicare; nel pensiero del Crisostomo, rimanere nell'assemblea dei fedeli e cantare gloria a Dio importano come conclusione normale, la reale partecipazione eucaristica.

(1) *Hom. in Sanctos Martyres*, n. 2. *Opp.* II, 715 A B (MG., 50, 710); cfr. in *Epist. ad Coloss.*, hom. 9, n. 2 (*Opp.* XI, 393, D-E; MG., 62, 363): « che cosa dicono in cielo i Cherubini, i fedeli lo sanno; che cosa dicevano gli Angioli? Gloria, ecc. ».

(2) L'inno « trisagio » (S. GIOV. DAMASCENO, *De Fide Orth.*, III, 10; MG., 94, 1021 A-C), ha la sua origine dal patriarca S. Proclo (434-446) ed è quello in uso ancor oggi nella liturgia bizantina: « Santo Dio, Santo Forte, Santo Immortale, pietà di noi »; v. MOREAU, *Les Liturgies Eucharistiques*, pag. 120 e nota 2.

(3) *Is.*, VI, 3; v. S. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechèsis*, 23 (*Mistagogica* 5), n. 6; MG., 33, 1113 B.

(4) CA., VIII, 12; *Mansi*, I, 560 A.

Con questa spiegazione, che mi pare molto aderente ai testi, tutto rimane armonioso nello sviluppo liturgico quale lo conosciamo. Una sola cosa scompare ed è l'ipotesi di Mgr. Athénagoras. Ne sono spiacente, ma l'Eccellenza potrà rendersi conto che la sua ipotesi svanisce da sé dal quadro liturgico.

Ora comincio, per conto mio, una serie di ricerche che dovranno dare come saggio di una spiegazione integrale, la realtà storica di quell'atto liturgico che è «la orazione dei fedeli» (1) e quindi il senso e il valore della «innologia universale». E a scanso di malintesi, dico subito che mi sono particolarmente compiaciuto a citare *per disteso* alcuni testi relativi al *senso eucaristico della vita cristiana*, non soltanto perché così meglio si capisce la preferenza di Dionigi il Mistico, ma anche perché, strapazzati in citazioni decurtate, sono spesso ridotti ad essere fiori avvizziti, gettati qua e là sul lastrico della cultura.

(Continua).

P. CESLAO PERA, O. P.

(1) Intendo come *genitivo soggettivo*. Non si turbi Mgr. Athénagoras se parlo di «orazione». A proposito della *litanìa diaconale* egli a tre riprese molto giustamente nota: «δὲν εἶναι ὕμνος, ἀλλὰ δέησις καὶ ἱκεσία καὶ παράκλησις· δὲν εἶναι ὕμνολογία οὔτε ἀπλῆ οὔτε καθολικὴ· δὲν εἶναι ὁμολογία καὶ σύμβολον οὔτε ἀρχικὴ εὐχαριστία» (ἐν λειτουργ. πρόβλημα, pag. 15). La litanìa diaconale, infatti «non è un inno, ma impetrazione, implorazione, supplicazione; non è innologia né semplice né universale; non è professione e simbolo, né ringraziamento iniziale». Si può trovare qualche altra cosa e, del resto, Origene nel suo trattato sull'*Orazione*, spiegando «περὶ τῶν τόπων τῆς εὐχῆς» e descrivendo i suoi quattro atti, ci mette sulla via anche per capire la innologia di Dionigi (v. ORIGENIS, *De oratione*, 33; *MG.*, 11, 557 B; 560 A).

## LA MONOGENESI DEL LINGUAGGIO

(In margine al volume: « *Scritti in onore di Alfredo Trombetti* »)

Ottimo pensiero fu quello di onorare la memoria del sommo glottologo italiano Alfredo Trombetti con la pubblicazione di un volume di *Scritti* sulla linguistica generale e comparata che, mentre riuscisse di degna celebrazione dell'estinto, servisse pure a metterne in vista i meriti nel progresso fatto dalla glottologia, specialmente comparata, per opera sua personale, o per impulso nato da lui direttamente, o, indirettamente, dal tentativo degli studiosi di convalidarne le idee, ovvero sottoporle a critica proficua.

Il volume (1) è riuscito degno dello studioso e per il numero e per il valore dei contributi. Dopo un carme in sanscrito in onore di A. T., dovuto all'Ecc. Emilio Pavolini, elegantemente tradotto in latino dal Pighi, il volume s'apre con un lungo articolo corredato di documenti del Prof. A. Ballini, direttore della Scuola Orientale dell'Università del S. C. di Milano, in cui è presentata l'opera e la vita del T.

Dei rimanenti, dovuti ai più accreditati linguisti contemporanei, sono da rilevare in primo luogo gli art. del Cuny, *Linguistique et Préhistoire*, in cui l'A. studia le relazioni tra camitico (berbero), semitico e ario-europeo, analizzando nomi di metalli e servendosi pure dei dati archeologici; dello Schrijnen sull'*S causativum ou Intensivum*; del Brockelmann su *Nuove etimologie egiziano-semitiche* (rapporti fra camitico e semitico); del Bartoli su *Ario-europeo, uralico, semitico*; del Meriggi, *Sugli avverbi di tempo*, i quali articoli si ricollegano direttamente o indirettamente agli studi di linguistica comparata del T. Un altro gruppo di articoli da rilevare, in secondo luogo, riguarda gli studi etruschi, pure coltivati con tanto interesse e profitto dal Trombetti. Fr. Ribezzo ritorna ad asserire l'autenticità della stele di Novilara in etrusco-piceno proponendone una nuova interpretazione; G. Buonamici insiste sulla *Necessità della ricerca epigrafica per l'ermeneutica etrusca* e Massimo Pallottino, erede diretto del metodo e della

(1) *Scritti in onore di Alfredo Trombetti*, Milano, Ulrico Hoepli editore, 1938-XVI. Vol. in-8, pag. LXXIV-424. Con un ritratto di A. Trombetti e la riproduzione della « Carta linguistica generale » annessa agli *Elementi di Glottologia* di A. Trombetti.

scienza del T. riguardo all'etrusco, prospetta i *Nuovi sviluppi del metodo induttivo nello studio dell'etrusco*.

L'art. di P. G. Goidànich, *Il suffisso di « pater, mater » e sim. e la funzione primitiva generale del suff. indo-europeo « -tero »*, come quello dello Heilmann su *Il problema delle cerebrali indiane*, e del Devoto su *Problemi dell'etimologia indo-europea*, riguardano esclusivamente il ramo ario-europeo. Al di là dell'ario-europeo risale invece con il suo art. su *L'unità culturale indo-mediterranea anteriore all'avvento dei Semiti e Indoeuropei*, V. Pisani. Basandosi sui ritrovati archeologici e sui dati culturali, traccia un quadro della civiltà che fu poi assimilata, in parte superata, dai sopravvenuti Semiti e Indoeuropei. L'A. ha tenuto specialmente conto, per la Mesopotamia e l'Asia Minore dei lavori pregevoli dell'Ungnad sulla civiltà da lui detta, con termine assiro, « subarea »; non poté invece servirsi, perché usciti posteriormente alla data di redazione dell'articolo (1934), dei lavori di A. Götz (1) che prospettano i problemi in luce diversa e danno pure dei lavori dello Herzfeld sui monumenti della civiltà « subarea » un'altra valutazione, diversa da quella accettata dall'Ungnad. Gli accostamenti tra motivi culturali greci e indiani non mancano di suggestività e interesse. Un fenomeno linguistico-culturale studiato nei più svariati linguaggi presenta l'art. del Tagliavini su *Modificazioni del linguaggio nella parlata delle donne*. Un altro fenomeno linguistico studiato in un vasto aggruppamento di linguaggi ha ritenuto l'attenzione del Meinhof, *L'espressione delle relazioni casuali nelle lingue africane*, mentre quello assai importante del Terracini considera un problema di linguistica generale tanto discusso in questi ultimi tempi nei vari congressi linguistici: il *Sostrato*.

Dei rimanenti articoli, due trattano questioni di fonetica: il Kretschmer studia le *Origini del tono e della frase interrogativa* e il Trubetzkoy *Le basi fonologiche della cosiddetta « quantità » nelle diverse lingue*. C. Tagliavini e V. Cocco hanno pure contribuito al volume con indici, il primo compilando l'*Indice alfabetico delle « Comparazioni lessicali »* di A. T. e il secondo *Indici dell'opera « Elementi di Glottologia »* di A. T.

Non è nostra intenzione stendere una recensione critica del volume, poiché riconosciamo di non averne la competenza necessaria, e perciò rimandiamo a quelle comparse nelle riviste italiane specializzate, soprattutto a quella chiara, completa e istruttiva di G. Vidossi nell'*Archivio Glottologico Italiano*, XXIX, 161-177. Piuttosto, prendendo lo spunto dal volume, tenteremo di esporre brevemente ai lettori della nostra Rivista l'idea centrale del T., idea che lo fece segno di contraddizione, vogliam dire la monogenesi del linguaggio. Essa infatti è una questione scientifica che interessa abbastanza da vicino le scienze teologiche oltreché le linguistiche.

(1) *Hethiter, Churriter und Assyrer. Hauptlinien der vorderasiatischen Kulturentwicklung im II. Jahrtausend v. Chr.* Geb. Oslo, 1936.



Il T. non si occupò del problema delle *origini* del linguaggio perché lo giudicava «esorbitare in gran parte» dai limiti della glottologia (v. *Elementi di Glottologia*, pag. 6). Esso infatti è più un problema psicologico e filosofico che non glottologico ed ha avuto tante soluzioni diverse a seconda delle teorie antropologiche, psicologiche e filosofiche dei singoli studiosi, dominando anche in questo per molto tempo la soluzione data dalle teorie evoluzioniste. Già anticamente qualcuno dei Padri si era occupato dell'origine del linguaggio e aveva pensato che la lingua fosse stata rivelata e insegnata ad Adamo e a Eva. Ma già S. Gregorio di Nissa faceva notare come la S. Scrittura nulla dicesse di codesta rivelazione: *Neque enim a principio quamdiu consonum sibi ipsi humanum genus universum fuit verborum Dei aliquam doctrinam factam esse hominibus ex Scriptura didicimus...* (1) e sosteneva invece che la lingua è invenzione umana: *Quare sermo rebus fixus manet qui voces humanas nostrae mentis sive intelligentiae inventa esse definit* (ibid.). Si potrebbe però ancora discutere se l'uomo abbia dovuto faticare a lungo a formarsi lo strumento della parola, ovvero, non piuttosto, vi sia giunto d'un tratto. Si potrebbe dire che l'uomo fu da Dio creato in tal maniera e fornito di tutti gli strumenti fisiologici e mentali necessari alla loquela sicché, appena ne sentì l'impulso interiore, eccitato da cause esteriori, uscì senz'altro nella parola, come uno strumento ben accordato e pronto emette i suoni appena sia toccato da mano esperta. Checché ne sia di questa questione che difficilmente sarà risolta definitivamente in un senso o nell'altro, ha invece maggior portata quella che riguarda la derivazione e propagazione delle lingue.

La Bibbia, insegnando positivamente che l'umanità deriva da una coppia primitiva (*Gen.*, 1-2, cui fa eco il N. T., *Atti*, 17, 25), metteva con ciò stesso la premessa della monogenesi del linguaggio, monogenesi che essa insegnava poi anche esplicitamente dicendo che fino a un certo punto della storia l'umanità era stata *labii unius*, cioè aveva avuto una sola lingua. Narra poi come sia avvenuta la rottura di codesta unità e la conseguente dispersione degli uomini (*Gen.*, XI). È il fatto della Torre di Babele. Ora fu assai naturale che i Padri, i quali si occuparono della questione, partendo da questo insegnamento biblico, considerassero come conseguenza normale della monogenesi degli uomini, la monogenesi dei linguaggi (2). Tale persuasione si mantenne inalterata fino al sec. XIX, cioè fin

(1) *Contra Eunomium*, l. XII, pars. II, *MG.*, t. XLV, col. 995.

(2) I Padri discussero pure quale fosse stata la lingua primitiva e alcuni risposero essere stata l'ebraica (ORIGENE, *Hom. XI in Numer.*, *MG.*, t. XII, col. 649; S. AGOSTINO, *De Civitate Dei*, l. XVI, c. XI, 1; l. XVIII, c. XXXIV, *ML.*, t. XLI, col. 490, 598). S. Gregorio di Nissa, invece, vide benissimo il carattere tardivo dell'ebraico e registrò opinioni "modernissime" sulla sua origine (*op. cit.*), ma furono poi seguiti piuttosto i primi e quasi fino ai dì nostri. Valga per tutte la seguente citazione: «... Ad ogni modo la lingua ebraica è la prima fra le semitiche, poiché la Caldaica, la Siriaca, l'Arabica e la Punica sono puri suoi dialetti e da questa pure derivarono la Greca, la Latina, la Gallica, la Spagnola, ecc. Dunque se l'ebraico



quando fu costituita su salde basi la scienza comparativa del linguaggio. Non disponendo di altra fonte di informazione fuorché la Bibbia, ci si atteneva a quanto essa diceva e lasciava presumere dalle sue affermazioni. Non apparirà quindi per nulla strano che anche studiosi quali J. Klaproth, J. C. Adelung, ecc. fossero della stessa convinzione.

Ma ecco che con il sec. XIX cresce e si diffonde uno spirito (sorto già nel sec. precedente) per nulla favorevole alle credenze dogmatiche. Rifiorire della ricerca positiva nelle scienze, deismo e razionalismo nel campo religioso, evoluzionismo, costituiscono l'ambiente in cui si crea la scienza del linguaggio. Oltre allo studio delle singole lingue si viene a tentarne la classificazione. Si hanno le classificazioni morfologiche di F. Bopp (1791-1867), fondatore della grammatica comparata ario-europea, di A. F. Pott (1802-1887), A. Schleicher (1821-1868), e la classificazione genealogica, tentata per primo dall'etnografo e glottologo di Vienna F. Müller (1834-1898). Già i primi, e poi specialmente quest'ultimo, giunsero, oltreché alla classificazione delle lingue, ad affermare nella forma più esplicita il poligenismo del linguaggio (forma definitiva nella *Introduzione del Grundriss der Sprachwissenschaft*, 1876, di F. Müller), insistendo che tutti i tentativi che erano stati fatti per dimostrare la comune origine dei linguaggi erano falliti e che dovevano fallire pure tutti i tentativi futuri, stanti le grandi differenze riscontrabili fra le lingue ritenute di diverso ceppo. Codesto poligenismo era per il Müller pure postulato, e quindi dimostrato, dallo sviluppo umano come prospettato da Ernesto Haeckel. Il quale, se pur ammetteva la monogenesi umana, riteneva che l'umanità primitiva fosse fornita di linguaggio animale e che da esso «erano derivate dopo vaste sue emigrazioni, parecchie razze a noi ignote di uomini, ora estinte da lungo tempo, salvo due, le quali avrebbero dato origine alle razze attuali, determinate in numero di dodici... Soltanto dopo la formazione di queste dodici razze si sarebbe svolto il linguaggio, secondo F. Müller, e i molti gruppi linguistici primari presup-

non è madre di tutte le lingue, è senza dubbio figlia della madre prima e sorella della lingua sanscrita originaria e classica della razza Aria e sorella della teutonica da cui derivano la Belgica, la Danese, la Svizzera, l'Inglese e sorella dell'Illirica da cui derivano la Polacca, l'Ungara, la Boema, la Russa, la Tartara, la Turca e la Bulgara (C. FABANI, *I sette giorni della creazione, ossia Scienza e Bibbia*. Trattato scientifico-storico-filosofico. Varese, 1896, pag. 462). Qui si vede come la pre-occupazione apologetica non sostenuta da una seria informazione linguistica (inescusabile per l'epoca) abbia fatto ammucciare in poche righe non pochi spropositi linguistici. Il vecchio Vigou-roux, più oculato e meglio informato, nel suo *Manuale biblico* (traduz. ital., 1912, I, pag. 676) faceva vedere, in base alla classificazione evoluzionistica dominante allora, che la lingua ebraica flessiva non poteva essere la lingua primitiva, necessariamente di natura monosillabica, essendo pas- sate le lingue dallo stato monosillabico all'agglutinante per giungere da ultimo al flessivo. La scienza moderna, pur avendo mostrato la fallacia di questo schema evoluzionistico (secondo il Karlgren il cinese nel suo stadio più antico da noi raggiungibile non era strettamente monosilla- bico), ha aggiunto altri argomenti ben più validi (la classificazione genealogica storica delle lin- gue) da cui la non primitività dell'ebraico risulta più che dimostrata.

porrebbero origini indipendenti non solo nelle diverse razze ma pure entro l'ambito di una sola e medesima razza » (*Scritti*, pag. XXI e cfr. *Elementi di Glottologia*, pag. 192 e seg.). Classificando le lingue in 78 gruppi distinti, ma ammettendo che alcuni gruppi siano ulteriormente scindibili, o che altre lingue possano venir conosciute, sosteneva l'esistenza di circa 100 lingue madri assolutamente indipendenti le une dalle altre.

Come è stato fatto notare (1), il Müller commise due gravi errori di metodo nella sua classificazione: 1° Subordinò (mentre egli credeva di aver semplicemente coordinato) la sua classificazione del linguaggio alla teoria antropologica di Haeckel e, in mancanza di cognizioni dirette su certi linguaggi, classificò questi in base alla razza (capelli lanosi o capelli lisci) dell'individuo che li parlava, mentre è più che risaputo non esservi alcun legame diretto e necessario tra razza e lingua; 2° Credette che si potesse dimostrare positivamente che tra due date lingue non esiste nessun legame di parentela. Dimenticò cioè « che è possibile dimostrare la parentela delle lingue, non il contrario » (*Elem. di Glott.*, pag. 193). Nonostante alcune voci autorevoli in contrario (*op. cit.*, pag. 190), quando A. T. incominciò i suoi studi il campo era dominato dal dogmatismo del Müller.

Il T. fu una vera vocazione linguistica. Fornito da Dio d'una memoria prodigiosa e di una autentica passione per le lingue, al termine delle scuole elementari inferiori (ché non poté frequentarne di più per la povertà estrema della famiglia) aveva già una buona conoscenza di tre o quattro lingue estere, apprese da solo su libri imprestati o acquistati per pochi centesimi su banchi di libri vecchi. Sfruttando tutte le conoscenze di persone che potevano indirizzarlo allo studio di nuove lingue e applicandosi ad esse pur mentre si iniziava a diversi mestieri, riuscì a fornirsi di tali cognizioni, non solo strettamente linguistiche, per cui quando, come egli stesso narra (*Scritti*, pag. XLII e seg.), all'età di diciotto anni venne scoperta la sua passione linguistica, poté sostenere un brillantissimo esame davanti ad una commissione di cui facevano parte, con altri, il Carducci e il Gandino. Fu quello l'inizio regolare dei suoi studi mediante i sussidi del Comune di Bologna e dell'Opera Pia de' Vergognosi che gli fecero raggiungere brillantemente la laurea universitaria, poi l'insegnamento secondario e, finalmente, l'universitario nella sua diletta Bologna, dove fu istituita una cattedra apposita di Scienza del Linguaggio. Appena entrato studente all'Università i suoi studi linguistici « da filologico-pratici che erano stati, presero il carattere scientifico-comparativo che poi mantennero sempre » (*Scritti*, pag. XLV). E assai presto, oltre al carattere scientifico-comparativo, vennero ad assumere una direzione ben definita: « Allargare quanto più fosse

(1) C. TAGLIAVINI, *Il linguaggio e la classificazione delle lingue* in « Le razze e i popoli della Terra », Torino, U. T. E. T., 1940, I, 314 e seg. Cfr. TROMBETTI, *Elementi di Glottologia*, pag. 192 e seg.

possibile il campo della ricerca per scorgere i nessi dei gruppi linguistici tra loro e giungere alla coordinazione di tutte le lingue». Cioè si può affermare che tutta l'opera scientifica del T. fu ispirata, animata e sostenuta sempre dalla volontà decisa di sciogliere il problema della poligenesi o monogenesi del linguaggio. Infatti nel suo primo lavoro veramente notevole presentato da Cuneo, dove insegnava in liceo, per concorrere al premio reale della R. Accademia dei Lincei, cominciava a mettere le basi della sua teoria. Ci serviamo della parola autorevole di Hugo Schuchardt nel suo giudizio sull'opera: «Prende l'A. le mosse da quel principio verificato già da molto tempo, ma non da tutti apprezzato come si deve, che la poligenesi del linguaggio non potrà mai essere provata; afferma invece la possibilità di provare la monogenesi ed espone il metodo che vi si deve osservare, ecc.» (*Scritti*, pag. LI e seg.). Quel primo lavoro conteneva *in nuce* i suoi lavori posteriori più importanti.

Codesta «possibilità di provare la monogenesi» diventò per lui già «convizione saldissima» o «dottrina» con la pubblicazione, pochi anni dopo, del suo primo libro programmatico: *L'unità d'origine del linguaggio*, Bologna, 1906. Battendo in breccia il dogma dominante del poligenismo, non fa meraviglia che il libro, pur tra larghi consensi, abbia suscitato attacchi più o meno violenti e passionali. Né si deve tacere che non tutto nell'opera era egualmente bene e sodamente dimostrato. Alle critiche più serie il T. si credette in dovere di rispondere con un volumetto: *Come si fa la critica di un libro* (Nuovi contributi alla dottrina della monogenesi del linguaggio e alla glottologia generale comparata), Bologna, 1907. Questa, per lui oramai, *dottrina* cercò di documentare sempre meglio e di affinare nei lavori successivi di più diretta comparazione generale, soprattutto nella serie dei *Saggi di glottologia generale comparata*: I. *I pronomi personali*, 1908; II. *I numerali*, 1913; III. *Comparazioni lessicali*, 1920. Il tutto raccolto e disposto in forma organica nel voluminoso e prezioso, seppur non esente da critiche, *Elementi di Glottologia*, Bologna, Zanichelli, 1923, pag. 755. La medesima «dottrina» ispirò pure tutti gli altri lavori scientifici e divulgativi su lingue d'Africa d'America, sull'Etrusco, sul Basco, sull'Elamitico, ecc. (1).

Quale è dunque il pensiero del T. sulla classificazione delle lingue? Intento del suo studio dappprincipio era stato quello «di stabilire definitivamente se fra le lingue semitiche e le indo-europee si dovesse ammettere un nesso genealogico

(1) Dal fatto della monogenesi del linguaggio, il T. credeva si potesse dedurre la monogenesi degli uomini. «Perciò richiamo l'attenzione su certe deduzioni morali che vengono spontanee dall'esame dei fatti..., ma soprattutto sulla conclusione generale che può ricavarsi in favore dell'unità della specie umana e per conseguenza anche in favore della fratellanza reale degli uomini» (*Unità*, Prefazione, pag. VIII). È la posizione opposta a quella assunta da certi poligenisti i quali per dimostrare la poligenesi umana si servivano pure dell'argomento della poligenesi dei linguaggi. V. per es., CHAVÉE, *La pluralité originelle des races humaines démontrée par la diversité radicale des organismes syllabiques de la pensée* («Revue de linguistique», aprile 1868, pag. 432).

per quanto remoto ». Allargando il campo dell'osservazione s'imbatté « nel 1902 inaspettatamente in una serie di meravigliose concordanze tra i numerali Bantu o, in generale, africani, e quelli delle lingue Munda-Khmer dell'Indocina. Data l'enorme distanza geografica, il fatto acquistava un'importanza capitale e non poteva spiegarsi altrimenti che ammettendo una comune origine » (*Elementi*, pag. 193 e seg.). Codesta possibilità di comparazione fra lingue così distanti geograficamente le une dalle altre lo spinse ad abbandonare i sistemi di classificazione morfologica (basata sulla « struttura » delle lingue) e psicologiche, dovute queste a G. von Humboldt (1767-1835), continuate e sviluppate da altri, come per es. H. Steinthal e F. Misteli, perché, come dice il T., « tali divisioni non si riferiscono che a stadi transitori di aggregazione spesso coesistenti e intrecciantisi nelle varie lingue, né colgono affatto l'essenza, onde non hanno più valore della contrapposizione tra *vapore acqueo*, *acqua* e *ghiaccio* » (*Elementi*, pag. 9). Concentrando quindi i suoi sforzi e i suoi studi sulla classificazione genealogica o storica, l'unica veramente scientifica, perché coglie il carattere fondamentale delle lingue mettendone in evidenza la reciproca affinità, nell'opera *Unità d'origine del linguaggio* giungeva a una classificazione di tutte le lingue del Globo in undici grandi gruppi. Più tardi (1913, in *Numerali*, 470) gli undici gruppi venivano ancora ulteriormente ridotti a nove per l'eliminazione del 1° e del 3°, pervenendo così « a 4 vastissimi aggruppamenti in pieno accordo con le massime divisioni geografiche », suscettibili di essere ulteriormente raggruppati due a due in un Ramo australe e in un Ramo boreale (*Elementi*, pag. 18 e seg.):

- |                  |  |
|------------------|--|
| A) Ramo australe | { I. Lingue dell'Africa: 1. Bantu-Sudanese - 2. Camito-semitico.<br>II. Lingue dell'Oceania: 3. Dravidico-Australiano - 4. Mundapolinesiano. |
| B) Ramo boreale  | { III. Lingue dell'Eurasia: 6. Caucasico - 5. Indoeuropeo - 7. Uralaltaico - 8. Indocinese.<br>IV. Lingue dell'America: 9. Gruppo americano. |

Giova notare con il Ballini: « Nessun preconconcetto (egli teneva moltissimo a dichiarar ciò), nessun apriorismo dogmatico avevano guidato il T. nello studio del problema della monogenesi del linguaggio e della affermazione risoluta di essa: non persuasione di presunti rapporti pur di popoli che parlavano lingue che si somigliavano, non particolari idealità religiose, cosicché, ad esempio, egli si diceva lieto di trovarsi d'accordo con le asserzioni della Bibbia, perché era giunto alle sue proprie conclusioni senza essersi ad essa ispirato; ché anzi se ad una teoria si sentiva di accedere per naturale disposizione, era essa quella evolucionistica darwiniana » (*Scritti*, pag. XXIII e seg.).



L'impresa era certamente ardua, ma, si può dire, non era azzardata o presuntuosa. Come già si disse, il T. aveva sortito da natura le qualità necessarie all'uopo e quell'indomita passione per il suo lavoro che non gli permetterà di desistere di fronte a difficoltà di ogni genere, dalle finanziarie alle scientifiche, morali, ecc. La memoria, dichiarata da G. I. Ascoli prodigiosa, gli permise di apprendere profondamente un numero straordinario di lingue e di fornirsi le cognizioni indispensabili su tutte le altre in modo che dei più che 2000 linguaggi noti nessuno era sfuggito completamente alla sua indagine. Inoltre una facoltà analitica e comparativa sempre all'erta lo rendeva atto a quelle analisi fonetiche, strutturali, sintattiche, operazioni tutte indispensabili alle comparazioni ardite (seppur talvolta alquanto arrischiate) tra i linguaggi più disparati. Per convincersi della verità di questo basterà citare qualche giudizio dei più accreditati linguisti. H. Schuchardt già nel suo giudizio sull'opera del T. presentata pel concorso al premio reale dell'Accademia dei Lincei, riconosceva « le vastissime cognizioni e il potente ingegno del Trombetti » (*Scritti*, pag. L); C. Brockelmann, il codificatore della grammatica comparata delle lingue semitiche e studioso indefesso del nesso camito-semitico, nel suo articolo di contributo agli *Scritti* (pag. 143) così esordisce: « Il grande glottologo A. T. alla cui memoria son dedicate queste pagine, s'era proposto come compito di tutta la sua vita la dimostrazione dell'unità di tutte le lingue del mondo. Alla soluzione di codesto problema nessuno era meglio preparato di lui, cui una memoria felicissima e sicura permetteva di prendere conoscenza di tutte le lingue del globo e il cui sguardo penetrante scopriva relazioni fino allora nascoste. Codeste due qualità si combinavano col coraggio della convinzione scientifica la quale non si peritava di farsi avanti contro il fronte serrato dei glottologi suoi contemporanei ». A. Ballini nel suo art. (*Scritti*, pag. xxvi) riferisce altri giudizi non meno lusinghieri di altri linguisti come Schrijnen, Vendryes, G. Schmidt, Grammont, Meillet, ecc., per cui si può dire unanime il riconoscimento della preparazione e delle qualità straordinarie del T. al suo lavoro.

Subito meno concordi sono gli studiosi se si tratta di valutare il *metodo* e i risultati del T. Sul metodo ha detto brevemente e criticamente il Bartoli (*Scritti*, pag. 183 e seg.). Le norme areali facendo vedere come le concordanze linguistiche si manifestino spesso tra le lingue che si trovano nelle aree laterali, mentre non concordano con quelle delle aree intermedie (e il primo abbrivio alla teoria della monogenesi il T. lo ebbe appunto, come si disse, da una simile concordanza tra lingue distantissime fra loro) dimostra fallace il principio base del T. enunciato in *Unità*, pag. 13, secondo il quale per dimostrare l'affinità fra i vari gruppi linguistici occorre dimostrarli affini fra loro due a due, e così se si dimostra che A è affine a B e B a C, quindi C a D, ecc., si avrà  $A=B=C=D=\dots Z$ . Il Bartoli fa notare inoltre, come già altri, che dei lavori del T. i migliori sono senza dubbio: *Le origini della lingua Basca* (1926), forse il miglior lavoro, e *I pronomi* (1908), mentre il più scadente sarebbe il vol. delle *Comparazioni lessicali* delle quali

« solo poche pochissime reggono al martello della critica ». (Altrove il Bartoli dopo una osservazione simile soggiunge: « Ma resta sempre quella minima parte che veramente impressiona e scuote anche i più "ortodossi" fra i linguisti » (1). Ed ecco perché: « In primo luogo si badi che, specialmente nelle *Comparazioni lessicali*, egli parte dalle così dette "radici" (cfr. *Saggi*, I, 3) di una sola sillaba, anzi talora di un solo suono. Da codeste basi *monosillabiche*, anzi *monofone* (il B. dice *monofoniche* in mancanza di meglio), egli discende a forme più ampie, supponendo diverse specie di "allargamenti", per mezzo di prefissi, infissi, suffissi, detti "preformativi" ecc. Tali supposti allargamenti si vedono molto spesso anche negli scritti di un compianto maestro danese, Hermann Möller, che combatté per molti anni a fianco del Trombetti, sostenendo la tesi ascoliana del ramo ario-semitico. Ora, è noto che anche le scuole "ortodosse" contemporanee al Möller e al Trombetti facevano un ampio uso ed abuso dell'ipotesi di cotesti allargamenti. Sicché il Möller e il Trombetti non erano i soli colpevoli » (*Scritti*, pag. 185 e seg.). Un altro appunto fatto al Trombetti dallo Schuchardt per il suo primo lavoro (v. *Scritti*, pag. LIII) e poi ripetuto da altri, fu che il T. nelle sue comparazioni non tenesse conto degli imprestiti linguistici, cioè di quei termini che passano da una lingua all'altra e hanno come motivo una ragione culturale o commerciale o simile. Contro questo appunto, oltre a quello che aveva già detto il T. in *Unità*, pag. 35 e seg.), il Bartoli difende il T., almeno in parte, ricordando « il noto principio che due linguaggi tanto più profondamente influiscono l'uno sull'altro, quanto più si assomigliano » (*Scritti*, p. 183). Né il principio resta completamente infirmato per la possibilità di invertirlo, come fa il Terracini (*Scritti*, pag. 343, nota 2).

Riguardo alla tesi centrale, la monogenesi del linguaggio, abbiamo già accennato più su alle polemiche suscitate dalla pubblicazione del vol. *Unità d'origine del linguaggio*. Basterà dire quanto risulta dai contributi al presente volume di *Scritti*. Il Bartoli nel § 4 del suo art. esamina le aree di diffusione dei tipi *Petri filius* e *Filius Petri* e dice che alle domande: dove e quando sono sorti ambedue i tipi, si può rispondere con tre tesi: la poligenesi, che sostiene i due tipi esser sorti ciascuno in diversi linguaggi del Globo; la monogenesi, che può essere distinta in due forme: *A*, che sostiene i due tipi esser sorti entrambi nella sede primitiva dell'umanità, mentre l'altra forma *B* sostenerrebbe che solo il tipo più antico *Petri filius* è sorto nella sede primitiva e che « a ogni modo il tipo *filius Petri* è sorto più tardi in uno o diversi centri dell'area intermedia e non è mai giunto — per quello che ci consta finora — nelle aree laterali ». Dopo aver accennato più avanti che il T. probabilmente propendeva per la forma *A* di monogenesi, conchiude: « In conclusione la monogenesi e la poligenesi dei linguaggi del Globo non sono, e non possono essere, dimostrate. Ma l'ipotesi della monogenesi è più probabile

(1) *Linguistica spaziale* « Le razze e i popoli della terra », I, 333.

ed è fondata su almeno due indizi » (Scritti, pag. 184). Da accostare a queste espressioni quelle dello stesso Bartoli in *Mélanges van Ginneken* (pag. 133): « La monogenesi dei linguaggi del Globo è di gran lunga più probabile che la poligenesi. Così pensano og i parecchi linguisti e fra questi sono lieto di vedere l'eminente maestro a cui è dedicato questo volume », dove si noterà il tono meno negativo delle precedenti. Anche lo Schrijnen all'inizio del suo breve articolo su *S causativum ou intensivum*?, accennando alle teorie del T. le dice: « pour une certaine partie indémontrables à l'heure actuelle » (Scritti, pag. 67). Quindi quello che per il T. era dottrina è considerato piuttosto teoria, non solo non dimostrata, ma anche indimostrabile per ora. Non molto dissimile è il pensiero del Meriggi che, oltre a coltivare la linguistica generale, lavora infaticabile con successi fin d'ora non disprezzabili, alla decifrazione delle iscrizioni geroglifiche hittite. Dicendo che furono le opere del T. viste in mano a suo padre a rivelargli la linguistica generale, prosegue: « Invece però dell'unità genealogica delle lingue, ch'io non nego, ma mi pare indimostrabile, oggi mi tenta di più lo studio della loro fondamentale unità psicologica, che ammette sì variazioni e differenze talvolta profonde ma non essenziali » (Scritti, pag. 235). Dal che si vede come egli stia giungendo per altra via a una posizione analoga a quella del T. perché, dimostrando la fondamentale unità psicologica delle lingue, indirettamente almeno, secondo noi, se ne rende più probabile il nesso genealogico vicendevole. Il più negativo per la monogenesi è Carlo Battisti che dichiara: « Io sono agli antipodi di questo dogma » (Scritti, pag. 319). In una luce favorevole è invece prospettata la monogenesi del linguaggio da A. Ballini. Egli fa rilevare (Scritti, La dottrina della monogenesi del linguaggio, pag. XXIV) come le teorie del T. ottenessero « una prima conferma negli studi di uno fra i più noti glottologi tedeschi Francesco Nicola Finck, il quale, fatto largamente tesoro degli studi altrui, ma pur di sua propria scienza aggiungendo, raccoglieva tutti i linguaggi extra-americi in non più di dieci o dodici gruppi «generalmente in accordo con quelli che il T. aveva stabiliti » (1) e in alcune particolarità in piena coincidenza, e ammetteva la possibilità di giungere a nuove riduzioni e affermava, anzi, senza riserve e ripetutamente (*op. cit.*, pag. 155), la grande probabilità che ad un solo linguaggio facessero capo tutte le cosiddette lingue madri dei singoli gruppi e, di conseguenza, di tutti i linguaggi umani ».

Inoltre, il progresso degli studi, anche, e specialmente per l'impulso dato dal T., ha reso la teoria della monogenesi sempre meno improbabile « con l'assicurare alla scienza connessioni di gruppi fra loro non mai prima dimostrate o prima oppuguate: ad es. tra il Bantu-Sudanese e il Camito-Semitico (tra l'Ottentotto e il Camitico) — i cui 28 gruppi complessivi determinati da F. Müller, venivano ridotti a uno soltanto, — tra il Semitico e l'Indo-Europeo e l'Ugro-Finnico (Aderson, Kappen); tra il Dravidico e l'Indo-europeo e più specialmente « con le lingue tu-

(1) NICOLA FINCK, *Sprachstämme des Erdkreises*, Lipsia, Teubner, 1905.

raniche [!] o del Turchestan occidentale tra il Caspio e l'Aral » e tra altri ancora (*Scritti*, pag. XXIV, v. pure la nota 3 di pag. XXIV e seg. dove sono elencati gli studiosi che concorsero alla dimostrazione o alla ricerca di tali nessi).

Concludendo, si può dire che la teoria della monogenesi del linguaggio non può ancora essere considerata come dimostrata, ma che tuttavia molti e valorosi linguisti la considerano sempre meno improbabile.

Non è quindi da escludersi che col progredire degli studi e col non lasciar cadere la ricerca specifica dei nessi tra i vari gruppi linguistici si possa giungere, a più o meno lontana scadenza, alla dimostrazione di quella teoria che il T. considerava già ferma dottrina.

Sac. Prof. GIORGIO CASTELLINO, S. S.



# LA STORIA LAUSIACA DI PALLADIO

(Continuazione)

## CAPO III.

### IL CONTENUTO « ASCETICO » DELLA « STORIA LAUSIACA »

#### I. - Concetto generale dell'ascesi.

#### Disposizioni psicologiche degli asceti palladiani.

Abbondante è la messe ascetica nella *Storia Lausiaca*. L'ascesi, o vita austera (1), è significata con parecchi vocaboli. Ora è la *ἀσκησις* propriamente detta (prologo, 1, 6; XIII, 1; XIV, 3; XVIII, 2, 3, 29; XXVIII; XLVII, 8, 9; LIX, 1; LX, 1; LXI, 6; LXVIII, 1) da *ἀσκεῖν* ed *ἀσκεῖσθαι*, e perciò *ἀσκητής* (X, 8; XVIII, 5; XXI, 6; XXIX, 1; XXXVII, 4, 12) è chiamato colui che si dedica alla *ἀσκησις*; *πνευματικὴ πολιτεία* (XLI, 2) e *πολιτεία* semplicemente (XVIII, 12, 17 e *passim*), o genere di vita particolare, in quanto è diversa dall'ordinaria e comune; *βίος ἐνάρετος* (pream. 6) o vita virtuosa per eccellenza, in opposizione alla vita mondana, o anche semplicemente laica; *βίος καθήκων* o vita conveniente all'ideale monastico (XLVII, 3: *ἐν τῷ καθήκοντι βίῳ*) e *βίος ἀνεπίληπτος* o vita irreprensibile (LVIII, 2).

Come i primi cristiani erano attratti alla Fede da una compunzione speciale che li induceva a penitenza delle colpe e a risoluzioni efficaci di vita migliore (2), così una speciale compunzione chiamava a nuova vita le anime elette del gregge di Cristo, una *vocazione* speciale le induceva alla separazione dal mondo e alla pratica dei cosiddetti *Consigli Evangelici*. Persuasi di questa speciale chiamata, o vocazione celeste, e superbi, quasi, per lo speciale dono loro elargito da Dio, sic-

(1) Lo Schiwietz (Stephan) in *Das morgenländiscen monchtum*, I, pag. 233, nota: *Ascesi = Strenge Lebenshaltung*, o austero portamento della vita.

(2) *Πράξεις ἀποστόλων* (II, 37).

come dice Paolo (1), gli asceti palladiani abbracciavano la vita solitaria con vero entusiasmo.

Correva voce, dice Palladio, che Isidoro (I, 1) amministratore dell'ospedale delle chiese di Alessandria, uomo ammirevole e distintissimo sotto ogni riguardo, si fosse indotto alla scelta della vita solitaria per fuggire le lotte della giovinezza [ὅς τὰ μὲν πρῶτα τῆς νεότητος ἄθλα ἐλέγετο ἡνυκέναι ἐν τῇ ἐρήμῳ (ib.)].

Ciò che spinge a questo genere di vita è, pertanto, un atto di rinuncia a tutto ciò che costituisce lo scopo del consorzio umano e che, mentre fruisce del progresso, ne determina lo sviluppo e ne fornisce gli elementi. Sotto questo aspetto, pertanto, l'ascesi è la rinnegazione completa di ciò che si chiama società civile, con tutto il cumulo di convenzionalità che essa impone. È dunque, anche, una liberazione. Se non che l'asceta, scuotendo da sé il giogo della civiltà, se ne imponeva un altro non meno aspro, quantunque infinitamente più desiderabile, perché considerato come mezzo per effettuare un alto ideale di perfezione, cui era promessa una felicità suprema oltre la vita mortale.

Questa rinuncia non implicava, propriamente, un concetto metafisico di *svalutamento* della materia come accadeva presso certe religioni, ma soltanto un senso di *pessimismo* che, però, lasciava al cosmo la sua realtà e il suo valore positivo; e questo valore era superato e rigettato solo per il confronto con un valore — soggettivo e fondato sulla fede — immensamente più grande.

Oltre a questo programma di *rinuncia*, un altro elemento estetico di primo ordine determinava la *vocazione* ascetica: questo era l'*amor di Dio*, sentimento materiato di fede, di una consapevolezza vivissima e profonda dei rapporti fra Dio e l'uomo e di una grande persuasione della responsabilità dinanzi a Dio che si estendeva a tutti gli atti umani. Né era alieno dalla psiche degli asceti il desiderio della pace e della tranquillità; desiderio che indurrà Ammonio a rifiutare l'ordinazione episcopale, minacciando di tagliarsi la lingua dopo d'essersi tagliato l'orecchio sinistro (XI, 1, 2) (2).

(1) *Unusquisque proprium donum habet ex Deo* (I Cor., VII, 7).

(2) Mi permetterò di accennare qui ad uno strano uso del secolo IV. Intendo parlare del forzato conferimento degli Ordini sacri a quegli individui che il popolo credeva adatti al sacerdozio e, diciamo, anche, forse, agli interessi spirituali particolari del paese e degli abitanti. Era, in certo modo, una violazione spirituale, una coazione cui bisognava sottostare perché impossibilitati a qualsiasi reazione. L'individuo prescelto veniva circondato, sollevato di peso, imbavagliato magari, e portato alla chiesa dove il Vescovo gli conferiva le sacre ordinazioni.

A questa coazione dovette la sua ordinazione Paolino da Nola nel Natale del 393. Egli, rifiutandosi, corse serio pericolo di essere strangolato dal popolo che lo volle sacerdote ad ogni costo. Pure a queste violenze dovette la sua ordinazione S. Agostino il quale, recatosi ad Ippona per visitarvi un parente ed entrato, casualmente, in una chiesa mentre il vescovo Valerio spiegava al popolo la necessità d'aver in aiuto un buon sacerdote, fu subito circondato, condotto all'Altare e costretto a ricevere le sacre ordinazioni.

Degna di speciale ricordo è l'ordinazione sacerdotale di Paoliniano, fratello di S. Gerolamo, fatta

Singolare, a tal proposito, è il caso dei due fratelli Paesio ed Isaia. Mentre fanno l'inventario dell'asse paterno, bruscamente s'interrompono, e, l'uno rivolto all'altro, dice: *per quale via della vita c'incammineremo, o fratello?* Quindi, dopo d'aver saggiamente considerato le eventualità e i rischi della vita commerciale già seguita dal padre, giudicano miglior partito darsi alla vita ascetica nella quale, ciascuno con un metodo di vita opposto, si guadagnarono il premio del gaudio eterno (XIV, 1, 2, 3, 4, 5, 6).

Erano varie e diverse le occasioni che davano l'ultima spinta per il ritiro nella vita ascetica. Così Macario, il Giovane, sui diciotto anni, mentre attendeva al pascolo in aperta campagna, e si divertiva con alcuni coetanei commise un omicidio involontario. Fortemente impressionato e spaventato alla vista del sangue da lui sparso, senza dir parola ad alcuno scappa e si dà, nel deserto, a una vita randagia. Per tre anni non riposò mai al coperto. Finalmente il timore di Dio e degli uomini *aveva talmente ferito il suo cuore*, che si costruì una cella ed in essa passò venticinque anni di penitenza e di espiatione, sicché, dice Palladio, riuscì ancora degno di *sputare addosso ai demoni* e di porre ogni sua delizia nella solitudine (XV, 1, 2, 3).

Talora la vita solitaria veniva scelta come riparazione d'una vita anteriore dedicata ad ogni sfrenatezza. Così fu per Mosè, l'Etiopico, che capo d'una banda di ladroni, dopo parecchi anni di brigantaggio, per un impreveduto contrattempo si sentì compunto il cuore, si ritirò in un monastero e praticò tale penitenza che riuscì a indurre a una *conoscenza superiore* (ἐπίγνωσις) e, cioè, a una conoscenza profonda, di Gesù Cristo, il complice delle sue scelleraggini, ἐκ νεότητος δαίμων (XIX, 1, 3), da diventare egli stesso sacerdote, e lasciare, alla sua morte, avvenuta in Scete a settant'anni, settantacinque discepoli, ed essere infine annoverato fra i grandi Padri del deserto (XIX, 1, 11).

Paolo, il Semplice, invece, va a bussare alla porta del beatissimo Antonio all'età di sessant'anni. Antonio lo prova energicamente, ma Paolo, deciso ad ogni costo, è, finalmente, introdotto nella Comunità (XXII, 1, 8).

Macario, l'Alessandrino, sacerdote alle *Celle*, avendo sentito dire che i Ta-

da Epifanio ad Eleuteropoli. Durante la consacrazione gli si dovette sempre tener turata la bocca, ché smaniava e lagnavasi fortemente. (Cfr.: *Epist. Epiphanii ad Iohannem Hierosolymitanum*, n. 1; *Epist. LXXXII ad Theophilum*, n. 8).

Piniano, il nobilissimo sposo fratello ed amico di Melania Juniore, corse lo stesso rischio quando da Tagaste si recò ad Ippona. Fu un incidente gravissimo, ed il povero Piniano dovette dichiarare per iscritto e giurare a quei bollenti figliuoli di Agostino che avrebbe posto la sua residenza in Ippona anziché a Tagaste.

Quest'uso trova spiegazione nei costumi del tempo e nelle condizioni speciali della Chiesa d'allora, nella scarsità di sacerdoti, e nel desiderio del popolo di avere, nella propria chiesa, i personaggi più virtuosi e più cospicui, quelli che avevano dato prova di grande zelo, pietà e soprattutto carità nel beneficiare le chiese ed i poveri. D'altra parte l'altissimo concetto in cui era tenuto il sacerdozio impediva a molti degnissimi di accostarvisi. Era, quindi, in parte, spiegabile la morale e fisica coazione.

bennesioti pacomiani avevano un'ottima regola di vita e passavano la quaresima senza toccare cibi cotti, vestitosi da povero operaio traversa in quindici giorni il deserto e si presenta a Pacomio archimandrita dei Tabennesioti. Sebbene questi fosse dotato di spirito profetico, non gli era stato, tuttavia, rivelato, quasi per eccezione e speciale disposizione divina, quanto riguardava il novello aspirante il quale, desiderosissimo d'aggiungersi ai numerosi figli di Pacomio insistette per sette giorni nella sua preghiera e, finalmente, vinse le opposizioni del beato archimandrita. Accolto con ogni riguardo, dovette, poi, essere molto prudentemente licenziato da Pacomio in seguito a rivelazione divina sul suo vero essere e per la pace comune (XVIII, 12, 13, 14, 15, 16).

Un aumento di fervore, una compunzione del cuore inducevano, pure, spesso, taluni, ad abbracciare la vita solitaria di maggior perfezione. La rilassatezza nel fervore e nello spirito di preghiera determinavano per contrario l'abbandono del monastero, dell'arca di salvezza. Così il sacerdote di Nitria, Cronio, raccontò allo stesso Palladio d'essere fuggito dal monastero del suo archimandrita per languore e freddezza nella vita intrapresa (XXI, 1).

Sebbene, adunque, non sia ancora interamente stilizzata la vita religiosa ai tempi di Palladio e nella *Storia Lausiaca*, è chiara però la necessità della chiamata divina per quelli che si danno a questa vita speciale di solitudine, di raccoglimento, di preghiera; è palese per questi apotattici o rinunziatori, l'influenza di quanto dice Cristo: *Sic ergo omnis ex vobis qui non renuntiat omnibus quae possidet non potest meus esse discipulus* (1).

Così Melania Seniore che fu d'un coraggio virile ed ebbe la santa libertà dei figliuoli di Dio (XLVI). Così Melania Juniore che maritata a viva forza all'età di tredici anni, risoluta poi a vent'anni d'imitare la virtù e lo zelo della sua grande avola, Melania Seniore, si rivolge al marito Piniano della nobile *gens* dei Valerii Severi, e *se tu vuoi*, gli dice, *scegliere una vita ascetica con me secondo la parola della Sapienza morale ti riconosco per padrone e signore della mia vita; ma se a te questo sembra pesante perché sei ancora troppo giovane, dopoché avrai preso tutti i miei beni, lascia in libertà il mio corpo, affinché possa soddisfare al mio desiderio, che è certo secondo Dio, divenendo ereditiera dello zelo della mia avola di cui porto anche il nome*. E qui, prevenendo una possibile e giusta obbiezione di Piniano, il quale, viceversa, rimaneva attonito e sbalordito, prosegue imperterrita con frase cruda e verista: *Poiché se Dio voleva che noi avessimo dei figli non ci avrebbe preso innanzi tempo quelli già generati da queste viscere* (LXI, 2, 3). E, dopo aver parecchio tempo lottato, finalmente, dice Palladio, *Dio avendo avuto compassione del giovane uomo*, ispirò, o meglio, direi, infuse anche in lui un desiderio di rinunzia e di separazione dal mondo, cosicché si compì il detto di Paolo: *Unde enim scis, mulier, si virum salvum facies? aut unde scis, vir, si mulierem salvam facies?* (2).

(1) LUCA, XIV, 33.

(2) I Cor., VII, 16.



Libera di sé, allora, Melania, affranca de' suoi schiavi tutti quelli che lo vogliono, vende i suoi beni, ne distribuisce il prezzo ricavato alle chiese e ai poveri, regala le sue sciarpe di seta alle chiese per ornamento degli altari come già aveva fatto Olimpia, la diaconessa, amica di Giovanni Crisostomo; poi, drappeggia mobili e prepara panneggiamenti per le chiese co' suoi migliori indumenti. Coraggiosissima e mortificatissima, nell'inizio di questa nuova vita si cibava soltanto ogni cinque giorni, poi, ogni due giorni, essendosi inoltre obbligata essa stessa a un turno di servizio giornaliero con quelle che, una volta, erano sue schiave e che aveva fatto compagne della sua ascesi. Mentre così Melania viveva con la nobile Madre Albina che, pure, praticava l'ascetismo e distribuiva le proprie ricchezze, il mite e buon Piniano, asceta *per compassione di Dio*, visse con Melania in castità *come fratello e sorella che insieme si esercitano, si animino ad amare Dio ed a crescere in virtù davanti a Lui* (1). Questi passò gli ultimi suoi giorni con trenta monaci co' quali divideva il suo tempo nella pia lettura, nella coltivazione di un giardinetto e in severe conversazioni (LXI, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7) (2).

Nella narrazione palladiana ci si presentano anche uomini che occuparono cariche pubbliche, e che si diedero a vita perfetta dopo aver distribuito ai poveri i loro beni. Così fece Pammachio *ex proconsole*, parente di Melania Juniore e di Piniano. Scosso forse dal nobilissimo esempio de' due giovani sposi, avendo similmente rinunciato al mondo, visse una vita perfetta dopo di aver distribuito quasi tutti i suoi beni in vita e, avvicinandosi la morte, quanto ancora di essi rimanevagli (LXII). Così, pure, un certo Macario *ex vicario*, e Costanzo *assessore dei prefetti d'Italia* (*ibidem*). Tutti furono, al dir di Palladio, uomini distintissimi e sapientissimi, sicché giunsero al più alto grado dell'amor di Dio (*ibidem*).

Altri vennero alla vita religiosa da umile condizione.

Giovanni di Licopoli rinunziò al mondo nell'età di venticinque anni, e da carpentiere divenne un grande asceta, sì che, dopo aver gustato il fiore della vita monastica per cinque anni in diversi monasteri, si ritirò solitario sulla montagna di Lico e su quella sommità costruitosi tre celle, in esse si chiuse e vi passò trent'anni (XXXV, 1-15).

Filoromo invece, conosciuto personalmente da Palladio in Galazia e da lui detto *avanzatissimo in ascesi e pazientissimo*, pare, da quanto riferisce Palladio, che abbia rinunciato al mondo durante l'impero di Giuliano l'Apostata cui aveva osato parlare con franchezza perché stomacato dalle sue infamie (XLV, 1, 2, 3, 4).

(1) ELENA DA PERSICO, *Santa Melania Juniore*. Torino (s. d.), *passini*, 8°, xx-278.

(2) Il 31 dicembre, giorno della morte di Melania, il Martirologio romano così ne annunzia l'elogio (forse di Usuardo, celebre benedettino francese che lo avrebbe scritto nel Martirologio compilato per incarico di Carlo il Calvo nel sec. IX e dal Baronio poi trasferito nel Mart. romano): *È il giorno di santa Melania Juniore, la quale, col suo marito Piniano lasciata Roma e andata a Gerusalemme, quivi rimase colle donne a Dio consacrate ed il marito cogli uomini e, condotta santa vita, ambedue santamente morirono.*

Una vocazione specialissima, da commesso viaggiatore direi, ebbe Serapione, il Sindonita, così soprannominato perché non si copriva che con un lenzuolo. Questi ebbe un grande distacco dai beni materiali, ed essendo buon letterato, sapeva a memoria tutta la Sacra Scrittura. Appunto per questo suo grande disprezzo dei beni materiali e per la meditazione intensa delle Sacre Scritture, non poté rassegnarsi a passare i suoi giorni in una cella. Percorrendo, quindi, un paese dopo l'altro, praticò con perfezione il distacco dalle cose terrene e caduche (XXXVII, 1-16).

L'amor di Dio distaccò Diocle dallo studio delle scienze mondane e l'attirò alla vita ascetica. Stanco della grammatica, abbracciò la filosofia. Anche in questa non trovando soddisfazione, pensò di darsi alla disciplina monastica e, sul ventottesimo anno d'età, rinunziò al ciclo degli studi e si unì a Cristo. Egli pure passò trentacinque anni nelle spelonche (LVIII, 1, 2, 3, 4, 5).

Alla conquista di un ascetismo sovrumano si diede, in Gerusalemme, Adolio. Questi, venuto a Gerusalemme, non seguì le regole e le orme di nessuno, ma foggiosi un genere di vita particolarissimo, praticò l'ascetismo in un modo superiore alle forze umane, in modo tale che gli stessi demoni, tremanti per l'eccessiva sua rigidità, non osavano avvicinarsi. Per l'eccesso delle sue astinenze e delle sue veglie si sospettò essere un fantasma. Palladio lo dice *uomo perfetto* (XLIII, 1, 2, 3).

La *Storia Lausiaca* ci mostra, poi, come tra i desiderosi di vita ascetica, pur passando, alcuni, parte, o tutta la vita, nella solitudine, la maggioranza si unisse a' maestri di asceti più conosciuti e sperimentati e ne seguissero con fedeltà gli ammaestramenti.

Palladio ci narra che con Elpidio, *come con una piccola regina in mezzo alle api*, abitava una tale moltitudine di fratelli (e Palladio pure vi abitò) che il luogo montagnoso si trasformò in città (XLVIII, 2).

L'uomo ha bisogno della società, della compagnia, di sollievo e di consolazione fraterna. Sorsero quindi ben presto parecchi de' cosiddetti teatri d'ascetismo dove convergevano stabilmente, o anche solo di passaggio, i desiderosi di vita ascetica.

Ecco quindi i Pacomiani a Tabennisi nella Tebaide; i seguaci di Antonio, di Macario; ecco i discepoli di Amon a Nitria; ecco i monaci nella Scizia, alle Celle, ad Alessandria, a Gerusalemme.

Intorno agli asceti celebri si contavano numerosissimi gli uomini e le donne, spiriti bramosi di guida sicura alla patria celeste.

Così accadde a Pisinnio discepolo d'Elpidio che ritornato, dopo parecchi anni d'assenza, in patria, radunò una comunità di uomini e di donne e fu giudicato degno del sacerdozio (XLIX, 1, 2).

Così era accaduto ad Antonio, a Pacomio, a Giovanni di Licopoli; così accadde a Melania e a Piniano.

Palladio ci rappresenta fedelmente come in uno specchio la vita monastica de' suoi tempi, e, per assicurarci della verità delle sue parole, pone ogni cura ed attenzione per dirci quanto, e quando, ha veduto egli stesso, quanto, e quando, udì con le sue orecchie. L'ideale ascetico era l'impassibilità, o ἀπάθεια (prologo 8; VIII, 4; XXXVII, 16; XLVIII, 3; LIX, 1).

## II. - Iniziazione e pratiche ascetiche.

Palladio dà all'ideale ascetico della ἀπάθεια l'impronta della virtù stoica, per indicare il dominio perfetto della volontà su tutte le inclinazioni della natura (1) e proclama un monaco impassibile — ἀπαθής — quand'è interamente morto a se stesso, ai suoi sensi, al rispetto umano, a ogni desiderio indiscreto della virtù stessa, quand'è, insomma, vittorioso di tutte le tentazioni. Per quest'ideale unico verso cui si poteva accedere per parecchie vie, Palladio ci mostra nella stessa vita monastica parecchie correnti d'ascetismo. Le due principali hanno origine da Antonio, padre e maestro degli *Anacoreti* (solitari) e da Pacomio, legislatore dei *Cenobiti* (monaci di vita comune). Palladio ne' suoi primi anni di vita monastica nei dintorni di Alessandria, a Nitria ed alle Celle, visse secondo la scuola e la tradizione antoniana; più tardi, il suo esilio nella Tebaide gli offrì l'occasione di vedere ed esaminare da vicino i monasteri pacomiani.

Abbiamo detto che l'elemento essenziale della vita religiosa è la rinunzia al mondo; ἡ ἀποταξία (XIII, 1; XIX, 4; XXI, 3; XXXV, 1; XXXV, 9; XXXIX, 1; XLIV, 1; XLV, 1; LIV, 3; LVIII, 3; LX, 1; LXI, 3; LXII), talora esagerata nelle forme, come si vede nel cap. XXXIX, 1. Abbiamo pure veduto come in questo abbandono e in questa rinunzia al mondo si manifestasse la *vocazione*, o chiamata divina (2).

Una volta entrati nella vita religiosa, con la stessa libertà con cui codesta vita si era abbracciata, si poteva abbandonare.

I *voti religiosi* non erano ancora entrati nella prassi comune, e Palladio non ci parla di questo legame volontario se non per biasimarlo:

Μήτε ὁρμῇ τινι καὶ προλήψει ἀλόγῳ ἀνθρωπαρέσκως ὄρκῳ πεδήσας τὴν προαίρεσιν, καθὼς πεπόνθασι τινες φιλονείκως φιλοδοξία τοῦ μὴ φαγεῖν ἢ πιεῖν δουλώσαντες τὸ αὐτεζούσιον τῇ ἀνάγκῃ τοῦ ὄρκου, καὶ τοῦτω πάλιν ὑποπεσόντες οἰκτρῶς φιλαζῶτα καὶ ἀκηδία καὶ ἡδονῇ τὴν ἐπιορκίαν ὠδινάντες (prologo 9). L'individuo si regolava secondo l'attrattiva sua personale quanto

(1) Dunque la ἀπάθεια palladiana, non è la ἀπάθεια pelagiana che ammette l'indipendenza dalle passioni e dal peccato.

(2) «È legge della santità quella di distaccarsi da tutto quello di cui uno non si compiace che per amor proprio. Questa regola è così assoluta che s'estende anche alle consolazioni spirituali». E. JOLY, *Psicologia dei Santi*. Roma, Desclée, 1909, cap. V, pag. 136.

alla misura delle pratiche di pietà, della penitenza, della solitudine; e la reclusione assoluta di Giovanni di Licopoli dev'essere considerata come un'eccezione (XXXV, 1-15).

Molti monaci vivevano solitari in celle isolate; altri preferivano associarsi a due a due, a tre a tre. Palladio ci narra (VII, 3) che sulla montagna di Nitria eravi una chiesa spaziosa dove i monaci convenivano due volte alla settimana, il sabato e la domenica, per il servizio divino; negli altri giorni ciascuno recitava privatamente quello che noi, ora, diremmo Ufficio divino.

Palladio tiene a dirci che, verso l'ora di Nona tale era il concerto delle voci che s'elevava da tutte le celle ... ὡς προσδοκῆσαι μετάρσιον εἶναι ἐν τῷ παραδείσῳ (VII, 5).

I cinquemila monaci che abitavano la montagna di Nitria erano retti da un consiglio di otto sacerdoti. Di essi, uno presiedeva e funzionava per tutta la vita, cioè offeriva il Santo Sacrificio della Messa, predicava, confessava e giudicava; gli altri avevano l'ufficio di assistenti e consiglieri (*ibidem*, 6).

Vicino alla chiesa di Nitria eravi la foresteria per gli ospiti, i quali erano tenuti fino al giorno in cui non fossero partiti spontaneamente. Nel frattempo, però, venivano occupati secondo le abitudini ed esigenze individuali. Non si voleva gente oziosa.

Proprio a Nitria erano in uso le pene corporali, e colà Palladio ha visto due palme alle quali stava appesa una frusta. L'una era per i ladri, l'altra per i monaci. Il colpevole abbracciava il tronco della palma e presentava le spalle per un determinato numero di colpi (*ibidem*).

Entrati nella vita religiosa, i neofiti erano sottoposti a diverse prove prima di essere accettati definitivamente, e compivano quello che ora si dice il *noviziato*. S'incominciava col mortificare la carne, ed il neofito veniva sottoposto a lavori faticosi e a digiuni estenuanti.

Quando, nel fiore della sua giovinezza, Palladio si presentò ad Isidoro per essere formato alla vita ascetica, fu condotto nella campagna vicina dove Isidoro l'affidò a Doroteo intimandogli di passare colà tre anni nella mortificazione delle passioni. Dipoi avrebbe potuto fare ritorno da lui. Palladio si trovò ad una buona scuola.

Doroteo, da sessant'anni isolato in una grotta nel deserto, non aveva riguardi per il suo corpo, e preferiva *ammazzarlo piuttosto che lasciarsi ammazzare* sotto il calore snervante del sole egiziano (II, 2).

In verità, le penitenze corporali, i digiuni, le astinenze, le mortificazioni non erano isolate né rare.

La *Storia Lausiaca* ci dice di Mosè, l'Etiopico, che macerava senza pietà il suo corpo violentemente mortificandosi col lavoro e col digiuno. Aveva ridotto il suo nutrimento giornaliero a dodici once di pan secco. Era dedito alla preghiera, e non era contento se non raggiungeva il numero di cinquanta preghiere quotidiane.



Elpidio macerando il suo corpo giunse a tal punto d'impassibilità (ἀπάθεια) che "ταριχευθεὶς τὸ σῶμα ὡς ἡλίον διαφαίνειν αὐτοῦ τῶν ὀστέων" (XLVIII, 3).

Ammonio, per domare la voluttà insorgente, sovrappose alle sue carni un ferro arroventato (XI, 4).

Giuliano, asceta vivente nei dintorni di Odessa, avendo eccessivamente macerato la sua carne, non avea più che pelle ed ossa (XLII).

Macario, l'Alessandrino, vinse tutti i monaci di Pacomio nell'osservanza rigorosissima del digiuno quaresimale (XVIII, 14).

La vergine Piamona visse la sua vita ascetica mangiando un giorno sí e l'altro no, e occupandosi nel filare il lino (XXXI, 1) (1).

Sappiamo già che Adolio, per causa delle astinenze e delle veglie, fu sospettato un fantasma (XLIII, 1, 2). Di quaresima, infatti, mangiava solamente ogni cinque giorni e nell'altro tempo un giorno sí e l'altro no (*ibidem*).

Ma altri erano più avanzati nell'ascesi del digiuno, e noi troviamo nella narrazione palladiana i cosiddetti ebdomadari che mangiavano solo una volta per settimana.

Antonio dice a Paolo il Semplice per distoglierlo dall'abbracciare la vita ascetica: *Poiché io qui risiedo solitario, mangio ogni cinque giorni e [questo lo faccio] per fame* (XXII, 3) (2).

Macario, l'Alessandrino, quando seppe che i monaci seguaci di Pacomio non mangiavano mai cibi cotti durante la quaresima, volle, per sette anni continui, praticare questa mortificazione, non cibandosi d'altro che di ortaggi crudi e di legumi inumiditi (XVIII, 1).

Ogni cinque giorni si nutriva la vergine da Paolo invidiata pel grande numero delle sue preghiere (XX, 2).

In modo straordinario si comportava il monaco Erone. Secondo quanto Palladio sentì a dire, egli riusciva a resistere per tre mesi senza cibo, accontentandosi della S. Comunione e di un legume selvatico, nel frattempo da una Comunione all'altra (XXVI, 2). In un viaggio di quaranta miglia i suoi compagni — fra i quali Palladio — mangiarono e bevvero due o tre volte; Erone nulla gustò (XXVI, 3).

Elpidio per venticinque anni continui praticò il digiuno ebdomadario, non prendendo cibo fuorché di sabato e di domenica (XLVIII, 2).

Anche Melania Juniore, nei primordi della sua vita ascetica, si cibava solo al sabato e alla domenica; poi un giorno sí e l'altro no (LXI, 6).

L'anonima vergine peccatrice e poi pentita, si diede all'osservanza di un digiuno strettissimo [εἰς ἀκροτάτην νηστείαν (LXIX, 3)].

(1) μίαν παρὰ μίαν. Seguo, con il Lucot, l'interpunzione di C. H. Turner ("The journal of theological studies", 1905, pag. 344: *every other day*) e non quella di Butler [Index, II]: *once a day*; διὰ δύο = *every second day*.

(2) Poiché nella settimana si consideravano come festivi il sabato e la domenica, in questi due giorni non si digiunava.

Quando Evagrio per la debolezza dello stomaco fu costretto a prendere cibi cotti, non volle più toccare il pane (XXXVIII, 3).

Non mangiavano pane gli asceti che vivevano presso il Giordano (LII).

Filoromo, per vincere la voluttà e la golosità, si privava del pane di grano (XLV, 2).

Macario, l'Alessandrino, al giovinetto indemoniato da lui guarito ingiunse di non toccare carne e di non bere vino per quaranta giorni (XVIII, 22).

La vergine Candida s'asteneva da tutto ciò che ha sangue e vita, accontentandosi, nei giorni festivi, di pesci e di legumi conditi con pochissimo olio (LVII, 2).

Evagrio, dal giorno in cui entrò nel deserto fino agli ultimi istanti di sua vita, non toccò più lattughe e legumi verdi, non frutta né carne, e non prese mai bagno (XXXVIII, 12) (1).

Filoromo non toccò nessun frutto per un periodo di trentadue anni (XLV, 2).

Ammonio, al quale Evagrio rese una superba testimonianza, quella cioè di non aver conosciuto uomo più mortificato (XI, 5), perseverò dalla gioventù fino alla morte (*ἐκ νεότητος ὁμοφαγία ἕως θανάτου*) nell'*omofagia* (XI, 4), nell'assoluto uso, cioè, di cibi crudi.

L'astinenza dai cibi cotti, come abbiamo già ripetutamente detto, fu da Macario, l'Alessandrino, praticata per sette anni continui (XVIII, 1).

Oltre che del pane di grano Filoromo, per domare la voluttà e la gola, si astenne pure dai cibi cotti (XLV, 2).

Da tutto, fuorché dal pan secco, s'astenne l'ex brigante Mosè, l'Etiopico (XIX, 6), dal giorno in cui abbandonò la via del peccato.

Di vino amaro e di pan secco (*ὀξύκράματι καὶ ξηρῷ ἄρτω ἀρνούμενη*) si accontentava la vergine Candida (LVII, 2).

Serapione, il Sindonita, soffersse persino la fame (XXXVII, 4).

Altra pratica ascetica durissima era la privazione del sonno.

Doroteo passava la notte seduto intrecciando corde con rami di palma (II, 2).

Macario, l'Alessandrino, volle lottare col sonno, e per venti giorni stette all'aperto bruciato dai calori del giorno e vinto dal freddo della notte (XVIII, 3) (2).

Così si privavano del riposo necessario Mosè, l'Etiopico (XIX, 8); Adolio (XLIII, 1); la vergine Candida, che lavorava febbrilmente ogni notte, macinando il grano con le proprie mani per stancarsi e dominare la propria carne. Essa diceva che *non essendo sufficiente il digiuno ad estenuare il suo corpo, gli aveva dato per compagna una veglia penosissima* (LVII, 2).

(1) Non ho saputo comprendere se non come superstiziosa e antigienica l'idrofobia di Evagrio e quella di Melania Seniore (LV, 2). Ma, come per tutto, anche per questo converrà riferirsi allo spirito del tempo.

(2) L'insonnia è una delle più rudi penitenze e mortificazioni cui si sottoponevano gli asceti. Gli *stiliti*, in modo speciale, si distinguevano per il rigore delle loro veglie. Cfr. *La Vita di S. Simeone Stilita* in MIGNE, P. L., v. 73, pagine 326-334 e DUCHESNE, III, pagine 305-312.

Melania Seniore *cambiò le notti in giorni* per amore della sacra letteratura (LV, 3).

Altra pratica ascetica era il privarsi della gioia della luce, come nella quaresima soleva fare Macario, l'Alessandrino (XVIII, 10), il quale, pure durante una quaresima trascorsa presso i monaci pacomiani, ebbe il coraggio di non toccare mai né pane, né acqua; non piegò ginocchio, né si coricò mai. E perché gli altri monaci non avessero a meravigliarsi, alla domenica si permetteva di mangiare alcune poche foglie di cavolo (XVIII, 14).

Sisinio, rinchiusosi in una tomba per tre anni, perseverò nell'orazione senza sedersi, né di giorno, né di notte, senza mettersi a tavola, senza fare un passo fuori della sua prigione elettiva (XLIX, 1) (1).

La vergine Taor non volle ricevere in tutto il tempo della sua lunga vita monastica nessun vestito nuovo, non un velo né calzature, scusandosi col dire di non averne bisogno poiché non usciva dal monastero neppure alla domenica per recarsi alla chiesa (LIX, 2).

Amantissima del silenzio e della solitudine è la vergine che lo stranissimo asceta Serapione si permette, in Roma, di porre a durissima prova (XXXVII, 12, 13, 14, 15, 16).

Appassionato della solitudine si mostrò Macario, il Giovane, il quale, come abbiamo veduto, per un omicidio preterintenzionale, fuggì nel deserto e condusse una vita randagia e all'aperto. Infine, costruitasi una cella, colà rimase per venticinque anni (XV, 1, 2).

La vergine Alessandra è la prima di una lunga teoria di anime amanti della reclusione e della immobilità. Essa che per un pensiero di finissima e altissima delicatezza, dopo essersi rinchiusa in una tomba (ἐν μνήματι) non vide, durante i dieci anni che vi passò come sepolta, nessuna creatura, e non ebbe relazioni col mondo esterno se non per mezzo d'un piccolo foro dal quale riceveva il necessario sostentamento e comunicava con le persone che, come Melania Seniore, volevano trattenersi con lei in conversazione (V, 1).

Come Alessandra, anche un'altra vergine che, tuttavia, non seppe perseverare nella buona condotta, stette per sei anni rinchiusa, vestita di tela di sacco, nulla gustando di quello che può recare qualche sollievo (XXVIII).

Giovanni di Licopoli per quarantott'anni stette rinchiuso nella sua cella, con il più assoluto distacco dalle creature (XXXV, 13).

Posidonio, per un anno intero, nella Porfirite, non incontrò un uomo, non udì una conversazione, non toccò pane. Con un miracolo il Signore impedì che morisse di fame (XXXVI, 2).

Cronio, sacerdote al servizio d'una Comunità di circa duecento fratelli, ufficiò

(1) "Μνήματι ἑαυτὸν καθείρξε καὶ ἐπὶ τρία ἔτη ἐν τῷ μνήματι ἐν προσευχαῖς διέτελει, μὴ νύκτωρ μὴ μεθ' ἡμέραν μὴ καθίσας, μὴ ἀναπεσὼν, μὴ βαδίσας ἔξω" (XLIX, 1).

per circa sessant'anni *il suo altare* senza mai uscire dal deserto, pur trovandosi a breve distanza il suo paese natio (XLVII, 1, 2) (1).

I discepoli di Elpidio narravano che il loro maestro non s'era mai voltato verso ponente, né giammai, dopo l'ora di Sesta, aveva voluto osservare il sole, né le stelle sorgenti al tramonto, né mai, per venticinque anni, da quando, cioè, aveva iniziato la sua vita ascetica, sino alla morte, era disceso dal monte sul quale aveva cercato di perfezionare la sua ascesi (XLVIII, 4).

Sisinnio pure, come già si è accennato, per tre anni fu interamente morto a ciò ch'è vita e mondo, stando ininterrottamente rinchiuso in una tomba (XLIX, 1).

Tra gli anacoreti di Antinoe che passavano i loro giorni rinchiusi in grotte scavate nella montagna, eravi un certo Salomone che passò cinquant'anni in perfetta clausura (LVIII, 1).

Pure fra quelli di Antinoe, Diocle passò trentacinque anni nelle spelonche (LVIII, 3). E, vicino a Diocle, Capitone che, a quattro miglia dalla città di Antinoe, passò cinquant'anni nelle spelonche senza mai allontanarsene, neppur sino al vicinissimo fiume Nilo (2).

Per sessant'anni la vergine che fu straordinariamente protetta e favorita dal martire Colluto, non uscì mai di casa e visse nella più dura ascesi in compagnia della madre sua (LX, 1).

L'asceta, dunque, voleva essere morto per il mondo e Natanaele, con rusticana franchezza, non esitò a dichiararlo: *Io sono morto ai Vescovi miei signori e a tutto il mondo* (XVI, 4).

Benché così mortificati, tutti questi asceti erano d'una grandissima amabilità.

Isidoro, l'Ospitaliere, accoglieva i suoi visitatori con un fare tutto gioia e dolcezza, ed era così pacifico che gli stessi avversari ed increduli lo veneravano (I, 2).

Questa gioia che si diffondeva all'intorno, e produceva effetti così notevoli, era un dono dello Spirito Santo il quale si manifesta, nella *Storia Lausiaca*, anche con altri effetti, come le estasi, le visioni, le profezie.

Isidoro stesso fu sovente rapito in estasi durante le refezioni in comune e durante le fraterne conversazioni (I, 3).

Tutti i carismi (3) dell'età apostolica sono, però, ridotti, talora, a semplici doni gratuiti di guarigione.

Di tale dono fu da Dio ritenuto degno il monaco Beniamino che liberava da qualsiasi male chiunque cui *avesse imposto le mani* o *dato l'olio benedetto* (XII, 1); e, pure, sul letto della sua sofferenza guariva gli altri senza saper dare a sé il minimo sollievo (XII, 3).

(1) Appena entrato nel deserto aveva chiesto a Dio la grazia di non ritornare più nei luoghi abitati, e Dio gliel'aveva concessa.

(2) Questo *Capitone* era stato un famoso ladro; e forse non osava allontanarsi dal luogo della sua ascesi e della sua penitenza per un probabile senso di elementare prudenza (LVIII, 4).

(3) Cfr. DUCHESNE, I, 47-49.



All'età di quarant'anni Macario, l'Egiziano, ebbe pure da Dio il dono delle guarigioni (XVII, 2). I bisognosi che si recavano da lui erano in tal numero che uno de' suoi discepoli era obbligato a non far altro che badare a tali persone (XVII, 3).

Macario, l'Alessandrino, guarì prima un uomo colpito da orribile cancro (XVIII, 19, 20, 21), indi un giovinetto idropico ed indemoniato (XVIII, 22).

Paolo, il Semplice, dopo un anno appena di vita solitaria, fu giudicato degno del dono delle guarigioni (XXII, 9) e, verso il fine della sua vita, ebbe, anche, tale dono l'asceta Giuliano (XLII).

Del dono delle profezie fu, invece, favorito, Pacomio archimandrita di tremila e più monaci (VII, 6; XVIII, 12).

Il beato Pambo ebbe una rivelazione divina riguardo alla felice eternità dei fratelli Paesio e Isaia (XIV, 6).

Macario, l'Egiziano, oltre il dono delle guarigioni ebbe, anche, quello delle predizioni, cosicché poté vedere nel cuore di Giovanni suo servitore e poi suo successore (XVII, 2); poté conoscere perché una donna avesse, per incantesimo, apparenze equine. Di lui si diceva che fosse quasi ininterrottamente in estasi, e s'intrattenesse continuamente con Dio (XVII, 5 e seg.).

Antonio, il grande patriarca, ebbe il dono della profezia e conoscendo, quindi, le vicende di Eulogio e dello storpio, poté bene consigliare il primo e persuadere il secondo (XXI, 12).

Pure del dono delle predizioni (χάρισμα προρρήσεων) fu giudicata degna, per le sue virtù, la vergine Piamon (XXXI, 1).

Eguale fu per il celeberrimo asceta Giovanni di Licopoli, il quale inviò anche diverse predizioni all'imperatore Teodosio, riguardanti i tiranni Massimo ed Eugenio (XXXV, 2), predisse al nostro Palladio la sua ordinazione episcopale (XXXV, 10, 11), e fece sapere a Poimena molte cose future (XXXV, 14).

Didimo, il Cieco, seppe, e rivelò, la morte dell'imperatore Giuliano, l'Apostata, nello stesso momento in cui avvenne (IV, 4).

Di Posidonio, Palladio conobbe una profezia su S. Girolamo, il focoso Santo, origenista prima, ed antiorigenista poi (XXXVI, 6).

Pafnuzio detto Cefalà (κεφαλᾶ) era tanto modesto da saper velare a tutti la sua virtù profetica (XLVII, 3).

Di altri doni furono favoriti altri asceti, come di quello di scacciare e vituperare i demoni.

Macario, il Giovane, dopo venticinque anni di vita anacoretica cellulare fu giudicato degno del dono di sputare addosso ai demoni (χαρίσματος ἡξιώθη καταπτύειν δαιμόνων) (XV, 2).

Di un dono speciale contro i demoni fu ritenuto degno Mosè, l'Etiopico, ma solo dopo molte lotte vittoriosamente sostenute; cosicché Palladio dice ὡς τὰς μυίας ταύτας ἡμᾶς φοβεῖσθαι μᾶλλον ἢ ἐκεῖνον τοὺς δαίμονας (XIX, 11).

Del dono di esorcizzare gli indemoniati e di cacciare i demoni dalle anime fu

favorito Macario, l'Egiziano che, come abbiamo sopra accennato, liberò un povero giovinetto vittima anzi tempo del demonio (XVII, 11, 12, 13), e come lui, anche Macario, l'Alessandrino (XVIII, 22), e Paolo, il Semplice, dopo un solo anno di vita ascetica (XXII, 10, 11, 12).

Lo stesso dono, per i meriti della sua elevatissima ascesi, ebbe Sisinnio, discepolo di Elpidio (XLIX, 1) (1).

Pafnuzio (ἐπιλεγόμενος κεφαλᾶ) era stato invece favorito dallo Spirito Santo di un dono più sublime. Egli aveva il dono della scienza (χάρισμα γώσεως) delle divine scritture dell'antico e del nuovo Testamento che tutte conosceva senz'averne letto (πᾶσαν αὐτὴν ἐρμηνεύων μὴ ἀναγνούς γραφάς) e, come abbiamo veduto, era tanto modesto che riusciva benissimo a nascondere la sua virtù profetica (XLVII, 3).

Solomone, ἀνὴρ πραότατος καὶ σώφρων, ebbe lo specialissimo dono della pazienza, tale che riuscì a passare presso Antinoe cinquant'anni in una grotta (LVIII, 1).

Del particolarissimo dono della consolazione degli spiriti fu favorito l'eruditissimo e mortificatissimo Ammonio che, per i fratelli nel deserto, fu quale nessun altro mai (XI, 5).

Beniamino sul letto del suo dolore ebbe il dono della rassegnazione propria, e, col suo esempio, quello della rassegnazione altrui, acquistandosi da' suoi benedificati una riconoscenza illimitata (XII, 2, 3).

Qualunque afflitto poi, che si fosse confidato, di qualsiasi dolore e pena, con Stefano il Libico, se ne partiva allegro e sereno (XXIV, 1).

Macario, l'Egiziano, aveva avuto uno speciale dono indispensabile per il monaco, quello del discernimento degli spiriti, tale da essere detto per l'assennatezza, serietà e precisione de' suoi pareri παιδαριογέρων (XVII, 2) (2).

Stefano, il Libico, pure, se riusciva ad essere un grande consolatore delle anime afflitte, lo doveva al suo eminente spirito ascetico e diacritico o di discernimento (XXIV, 1).

Il dono della scienza e della saggezza con quello di διακρίσεως πνευμάτων (3) ebbe Evagrio maestro di Palladio alle Celle (XXXVIII, 10).

(1) Le vite dei Padri sono piene di questi speciali doni dello Spirito Santo. In modo particolare i santi asceti furono favoriti del dono del potere contro i demoni; di esorcizzarli, cioè, e di cacciarli dalle anime e dai corpi. Né solo i Padri, ma pure le sante donne che conducevano vita ascetica ebbero tale dono. La virtuosissima Eufrazia, inviata dalla Madre badessa a consolare una povera donna che alla porta del monastero piangeva il suo figliuolo divenuto paralitico nella tenera età di otto anni e posseduto, per di più, dal demonio, guarì il bambino e lo liberò dal demonio, con grande gioia della mamma e di tutto il monastero. Cfr. MIGNE: P. L., vol. 73, pag. 637 (*Vita S. Euphrasiae virginis*).

(2) Cfr. M. T. CICERONE, *De Div.* II, 23, 50: *puerili specie, sed senili prudentia*. Citato da Lucot, pag. 107, nota.

(3) È, propriamente, il dono di saper distinguere l'intervento dei demoni da quello dello Spirito Santo o degli Angeli.

Efrem, diacono della Chiesa d'Edessa, fu giudicato degno del dono della scienza fisica (κατηξιώθη χάρισματος γνώσεως φυσικῆς) dalla quale viene la scienza di Dio (θεολογία) e la beatitudine finale (ἐσχάτη μακαριότης) (XL, 1).

La diaconessa Olimpia fu giudicata degna della confessione della verità (LVI, 2).

I monaci trascorrevano, poi, la maggior parte del loro tempo quasi fossero interamente dediti a perpetuare sulla terra il divino supplice servizio presso l'Altissimo (VII, 5).

Troviamo, quindi, che la preghiera è frequentissima tra gli asceti palladiani.

Macario, l'Egiziano, da solo, prega andando, e ritornando, dalla cella alla grotta (XVII, 10).

Molte preghiere faceva durante il giorno Mosè, l'Etiopico, e per sei anni passò le notti pregando dritto nel mezzo della sua cella (XIX, 6, 8).

Paolo è afflitto e si lamenta con Macario, l'Alessandrino, perché riesce solo a fare trecento preghiere al giorno, mentre sa che una vergine virtuosissima riesce a farne settecento (XX, 2).

Sisinnio, discepolo di Elpidio prima, autodidatta poi, rinchiusosi in una tomba perseverò nella preghiera giorno e notte senza mai sedersi (XLIX, 1).

Ma oltre a questa preghiera individuale, era, pure, frequente la preghiera comune, particolarmente durante la sacra Sinassi.

Durante la celebrazione dei divini misteri, alla domenica, si radunavano e pregavano insieme le monache pacomiane (XXXIII, 2).

Elpidio passava le notti pregando e salmeggiando co' suoi discepoli (XLVIII, 2); Adolio pregava e salmeggiava co' fratelli ch'egli, ogni notte, e cella per cella, svegliava per la divina salmodia (XLIII, 3).

Alla domenica pregavano, in comune, le monache de' monasteri di Antinoe, sotto la guida della venerabilissima Amma-Talis (LIX, 2).

Per riuscire a cacciare i demoni prega insistentemente Paolo il Semplice (XXII, 11, 12).

Per conoscere la volontà di Dio ed avere un aiuto nell'adempimento de' suoi doveri, prega, per due giorni, digiuno e gli occhi gonfi di lagrime, Elia del quale Palladio, ingenuamente, dice: "σφόδρα φιλοπάθενος" (XXIX, 1, 2).

L'asceta Pior che, in un eccesso di zelo, aveva dato la parola a Dio di non voler più vedere nessuno de' suoi parenti, ottiene da Dio, con la sua preghiera, una fonte d'acqua necessaria al monastero (XXXIX, 4).

Gerusalemme è ricordata come un luogo celebre di convegno per motivi di preghiera (XLVI, 6).

Nella città di Ancira la virtuosa Magna sorpassava, per il suo spirito di pietà religiosa, tutte le altre numerosissime donne che colà vivevano vita ascetica (LXVII, 1).

Le preghiere debbono essere fatte con umiltà d'intenzione (XX, 3), talora

accompagnate da penitenze corporali (XXXI, 3) affinché possano avere l'effetto desiderato, e l'efficacia potente, come accadde alla vergine Piamona e al lettore Eustazio (XXXI, 3; LXX, 5; e *passim*).

### III. - Lavoro.

Ma la preghiera non era tutto. Bisognava pur vivere, e sono rari, eccezionali anzi, i casi in cui il Signore procurò con miracoli (1) il necessario sostentamento ai suoi fedeli. Era, quindi, necessario lavorare, oltre che per non essere esposti agli assalti dello spirito maligno, anche per avere di che nutrirsi. E noi vediamo che presso gli asceti palladiani il lavoro è in grande onore e, talvolta, comandato. In generale, è un lavoro manuale, ma per alcuni più delicati, più istruiti, è conforme alle abitudini e ai bisogni individuali e sociali.

Il lavoro pei monaci è una vera ascesi. Doroteo passava i giorni sotto la sferza del calore africano raccogliendo pietre e costruendo celle per altri fratelli; trascorrevano poi la notte intessendo corde di palma, εἰς λόγον τροφῆς (II, 2).

Per i monaci del monte di Nitria v'erano lavori di tutti i generi: cucina, panetteria, tessitura della tela di lino, coltura della vite, in modo che col guadagno del proprio lavoro potevano tutti soddisfare ai loro bisogni (ὥς εἶναι πάντες ἀνεκδοεῖς) (VII, 5).

Ma dove il lavoro, con la sua razionale divisione, è tenuto in grandissimo conto è fra i seguaci di S. Pacomio. Di buon mattino fino a tarda ora, alcuni lavoravano nella cucina ed altri nel refettorio, affinché ciascuna delle ventiquattro classi recandosi all'ora fissata per la refezione potessero trovare tutto pronto (XXXII, 11) (2).

Alcuni erano occupati nella coltivazione dell'aperta campagna, altri in quella del giardino, altri ancora nella preparazione del pane, nella lavorazione dei metalli, nell'officina da scardassiere, nell'intrecciare grandi sporte, nella conceria delle pelli, nella calzoleria; altri infine nella scrittura o trascrizione di manoscritti e nella preparazione di piccoli panieri (XXXII, 12).

L'ex negoziante Apollonio, non potendo per la tarda età in cui aveva abbandonato il mondo, apprendere un'arte né occuparsi nella trascrizione di manoscritti, per venticinque anni che passò sul monte di Nitria, si diede a preparare medicinali pe' fratelli ammalati, ponendo ogni cura nel visitarli sovente e nel sollevarli moralmente, anche con piccoli regali che ne solleticassero i gusti (XIII, 1, 2).

Il maestro di Palladio, Evagrio, da quando s'era ritirato nella solitudine delle Celle visse unicamente col guadagno del suo lavoro che consisteva nella trascrizione di manoscritti. Egli conosceva perfettamente il carattere oxyrinco e unciale

(1) Cfr. *St. L.*, XVIII, 8, 9; XXXVI, 2, 3; LXXI, 3 e *passim*.

(2) Pacomio aveva diviso i suoi monaci in ventiquattro categorie, imponendo a ciascuna un nome corrispondente ad una lettera dell'alfabeto greco dall'α all'ω (XXXII, 11).



e, durante tutto l'anno, scriveva quanto era sufficiente per il necessario sostentamento (XXXVIII, 10).

Il virtuosissimo asceta galata Filoromo, col quale Palladio visse in intimità, nel suo ottantesimo anno non aveva ancora abbandonato la penna ed il quaderno (XLV, 3).

Ma, per tutti gli asceti, il lavoro è preghiera, e Palladio ci mostra che ciascuno aveva una certa ferezza quando poteva bastare a se stesso.

Pambo, il grande asceta di Nitria disprezzava, ferocemente direi, il denaro. Avuto in dono da Melania Seniore, che col beato Isidoro s'era recata a visitarlo, trecento libbre d'argento, ordinò all'economista Origene di conteggiarle per le Comunità dei fratelli di Libia e delle isole perché quei monasteri erano poveri (ταῦτα γὰρ τὰ μοναστήρια πένεται πλέον) (X, 2, 3).

In punto di morte poi, volle dire al sacerdote economista Origene, ad Ammonio e ad altri fratelli presenti, che egli stesso s'era fabbricato la cella da lui abitata e che da quando era entrato nel deserto non si ricordava d'aver mangiato del pane *gratuitamente*, ma di esserselo sempre guadagnato col lavoro delle proprie mani (X, 6). E così Filoromo (XLV, 3).

Anche Cronio, per sessant'anni, si guadagnò col lavoro il suo sostentamento (XLVII, 2).

Il mitissimo e saggio Solomone diceva che, dopo cinquant'anni di vita solitaria in una spelunca presso Antioche, era sempre bastato a sé stesso col lavoro delle proprie mani (LVIII, 1).

Non permettendosi la vergine Taor di uscire dal monastero neppure di domenica, si occupava, senza interruzione, nel suo lavoro, persuasa che lavorare è pregare (LIX, 2).

Melania Juniore, appena abbracciata la vita ascetica, divise il lavoro giornaliero della casa con quelle che una volta erano state sue schiave, e divennero poi sue compagne di ascesi, felice di meritarsi col proprio lavoro il necessario alla vita (LXI, 5).

#### IV. - Studio.

Un'altra occupazione degli asceti era l'apprendimento, a memoria, delle Sacre Scritture.

A Didimo, cieco dall'età di quatt'anni, ben s'addice il detto: *Il Signore illumina i ciechi* (Κύριος σοφοῦ τυφλούς) (IV, 2).

Questi che, nelle sue condizioni, non poté mai leggere né usufruire dell'aiuto d'un maestro, interpretò, parola per parola, tutta la Sacra Scrittura dell'antico e del nuovo Testamento (1). Non contento anzi d'interpretare la lettera della Sacra

(1) Didimo fu uno dei più grandi e rinomati maestri della Scuola catechetica alessandrina nella quale continuò la tradizione d'Origene.

Scrittura, meditò sí acutamente e solidamente sui dogmi, da sorpassare in questa scienza tutti gli antichi (IV, 2).

Ammonio sapeva a memoria la Sacra Scrittura tutta dell'antico e del nuovo Testamento ed avea letto, secondo quanto a Palladio fu riferito, sei milioni di righe di diversi autori, dei quali gli erano preferiti: Origene, Didimo, Pierio e Stefano (XI, 4).

Pure tutto l'antico ed il nuovo Testamento sapeva a memoria l'asceta Marco che, per questo, e per le altre sue virtù, meritò di ricevere sempre miracolosamente la S. Comunione da un Angelo (XVIII, 25).

Nel viaggio che con Palladio ed il beato Albanio fece a Siene, Erone recitò a memoria quindici Salmi, poi il Salmo piú lungo (1), di poi la lettera *Ad Hebraeos*, tutto Isaia e parte di Geremia, il *Vangelo* di Luca e i *Proverbi* (XXVI, 3).

Oltre al lavoro manuale quotidiano, secondo quanto ce ne riferisce Palladio, i pacomiani si applicavano anche allo studio delle Sacre Scritture che cercavano di apprendere a memoria (XXXII, 12).

Cosí, aveva appreso a memoria la Scrittura, lo stranissimo asceta Serapione (XXVII, 1); cosí Solomone, pur lavorando, ininterrottamente, pel necessario nutrimento (LVIII, 1).

Degna emula di tutti questi santi asceti fu Melania Seniore, la quale, divenuta sapientissima (λογιωτάτη) ed avendo preso grande amore alla letteratura sacra, passava le notti curva sui sacri autori e sui migliori commenti di Origene, Gregorio, Stefano, Pierio e Basilio, leggendoli e rileggendoli attentamente fino a sette od otto volte, non badando a verun sacrificio, cosicchè liberatasi dalle malie seduttrici della falsa scienza, poté gustare interamente quella spirituale e celeste (LV, 3).

All'infuori però di questa conoscenza, piú o meno estesa della Sacra Scrittura e particolarmente del *Salterio*, nella *Storia Lausiaca* nulla vediamo di notevole che ci testimoni nei monaci un po' di quella cultura superiore alla mediocre. Lo studio doveva, quindi, tenere un piccolissimo posto, in generale, nella vita degli asceti palladiani. Essi cercavano di unirsi a Dio piú che fosse loro possibile, si occupavano in un lavoro manuale diverso, secondo le esigenze e le abitudini personali, e nutrivano lo spirito imparando a memoria la Sacra Scrittura e il *Salterio* (2).

(1) È il Salmo 118: *Beati immaculati in via qui ambulant in lege Domini*.

(2) S. Simeone Stilite impiega quattro mesi ad apprendere il *Salterio* «intero». Cfr. *Vita Simeonis Stilitae* in MIGNE, P. L., 73, cap. II, pag. 326: *Fecit autem in monasterio menses quattuor... in quibus Psalterium ex integro memoriae commendavit*. — Questo imparare a memoria la Sacra Scrittura [per il che Palladio usa ἀποστηθίζειν (XI, 4; XVIII, 25; XXVI, 3; XXXII, 12; XXXVII, 1) = tenere, conservare in petto] crederei non debba intendersi nel senso ovvio, bensí in quello di *conoscenza generale*, tale cioè che all'occorrenza fosse bastata per mettere le mani sopra a qualunque passo della Sacra Scrittura, a qualunque distico o emistichio del *Salterio*. Questa mia supposizione potrebbe essere avvalorata dalla stessa citazione dei passi scritturali fatta da Palladio. (Cfr. BUTLER, II, Index: *Scriptural citation*, dove, peraltro, non sono riferite le «pure» allusioni scritturali).

Ad ogni modo, qualche persona di cultura più che ordinaria aveva pure abbracciato la vita ascetica, e noi sappiamo di Evagrio Pontico che, strappato al mondo da una vocazione imperiosa, sorretto nei primi passi dalla maternità spirituale di una donna forte, conservò nella solitudine delle *Celle* l'amore alle lettere, e compose in quella quiete tre libri sacri pei monaci: ἀντιβόητικά (XXXVIII, 10) (1).

Efrem, poi, avrebbe anche lasciato delle composizioni di cui alcune sarebbero degnisime di studio (XL, 4).

Diocle, che passò trentacinque anni nelle spelonche di Antinoe, fino ai ventott'anni, prima cioè di darsi all'asceti, erasi segnalato specialmente nello studio della grammatica e della filosofia (LVIII, 3).

Pure già dopo di aver abbracciato la vita religiosa si procurò — come abbiamo già avuto occasione di vedere — una buona cultura Melania Seniore (LV, 3).

Ma questi sono casi sporadici e, come abbiamo detto, non testimoniano per quei solitari un'alta cultura.

## V. - L'asceti sopraffaceva le altre attività.

Senonché, la grande cura degli asceti, uomini o donne che si fossero, era ben diversa dal lavoro e dallo studio. La parte principale dell'asceti, l'asceti stessa starei per dire, era la lotta; lotta cioè contro le passioni, contro gli spiriti maligni che non concedevano mai tregua; dimodoché se essi giungevano a vittoria, vi arrivavano dopo di aver strappato ogni avanzo delle loro abitudini, delle loro tendenze e dopo di aver lasciato, per via, parecchi brandelli di carne insanguinata.

Questa continua lotta in un fisico quasi sempre ed appositamente indebolito da astinenze, digiuni e penitenze sovente eccessive, turbava inevitabilmente anche la psiche, ed ecco, allora, quei miseri a crucciarsi per vani timori, a paventare quasi la loro stessa ombra.

Soprattutto, negli asceti, era forte il timore di essere di scandalo o di darne.

Per il timore di essere di scandalo, anche con la sola sua presenza, ad un uomo che su di lei aveva posto l'animo, la vergine Alessandra si ritirò per sempre in un sepolcro (ἐν μνήματι) dove passò tutta la sua vita senza vedere e senza permettere che altri la vedesse (V, 2) (2).

Perché nessun uomo fosse sedotto dalla sua bellezza, la vergine Taor non si

(1) C. H. TURNER, *The journal of theological studies*, XI, aprile 1905, pag. 351. Questi, d'accordo con la versione *Copta*, l'*Heraclidis Paradisus* e Socrate [H. Ecc.: IV, 23 (cfr. anche MIGNE, P. L., vol. 74, pagine 396-397, nota 26)] pensa di vedere in τὰ μοναχῶν ἀντιβόητικά (XXXVIII, 10) tre titoli di diversi libri: Ἱερέα, Μοναχόν, Ἀντιβόητικά. In realtà, Evagrio avrebbe scritto più di uno e più di tre libri. Cfr. ancora MIGNE, P. L., vol. 74, pagine 396-397, nota 26.

(2) Palladio dopo aver esposto l'asceti di Melania Seniore e di Rufino in Gerusalemme, così commenta: *E così giunsero al fine [della loro vita] senz'aver scandalizzato alcuno* (XLVI, 6).

prendeva neppur la consolazione di uscire dal monastero alla domenica per recarsi alla chiesa (LIX, 2).

Nelle stesse condizioni psichiche fu dapprima la vergine che accolse, e filialmente ospitò, il grande vescovo Atanasio cercato a morte da' suoi fanatici avversari (LXIII, 1).

Ma il grande pensiero de' solitari, anche senza considerare la paura di dare scandalo, fu di lottare contro le cattive abitudini, contro le passioni, ritenute macchine da guerra del demonio.

Dall'orgoglio è vinto il monaco Valente (XXV, 1); dall'avarizia è dominata la ricchissima vergine dalla quale Macario riesce, con un'ingegnosa astuzia, a far beneficiare i poveri nel suo ospizio (VI, 1-9).

Coll'avarizia, la golosità e la lussuria aveva dovuto lottare, nella sua gioventù, Serapione, ed egli lo ricorda, poi, in Atene a quelli che lo liberano dagli stimoli della fame, aggiungendo che, vinta l'avarizia e la lussuria, non aveva potuto rendersi indipendente dalla gola (XXXVII, 7).

Dalla golosità è vinto Erone (XXVI, 4).

Filoromo, per vincere la golosità che, con la lussuria, fin dai primi inizi della sua vita ascetica l'aveva terribilmente molestato, si diede ad una vita ritiratissima, alla *sideroforia* (σιδηροφορία), cioè al trasporto di pezzi di ferro, privandosi, come abbiamo visto, del pane di grano e dei cibi cotti (XLV, 2).

Oltreché dalla golosità, Erone fu vinto dalla οἰνοφλυγία (XXVI, 4); la golosità e l'οἰνοφλυγία allontanarono Ptolomeo dalla vita ascetica (XXVII, 2). Ma il vero incubo di tutti gli asceti fu la lussuria (πορνεία; βόρβορος τῆς γυναικείας ἐπιθυμίας) e il timore di non riuscire ad aver la vittoria su di essa.

Sono semplicemente terribili le prove che sostenne Pacone per resistere a questa lotta impura da lui detta triplice: contro la carne, contro le passioni e contro il demonio. Pacone era assalito nelle forme più strane e coi ritrovati più scaltri (XXXIII, 2) (1).

Solo dopo diciotto anni di vita ritiratissima e di penitenza austerissima, l'asceta Filoromo poté dire d'esser riuscito a dominare la passione della lussuria (XLV, 2).

Erone, invece, vinto dalla golosità e dal vino, cadde presto nel pantano della lussuria (XXVI, 4).

Da una visione prima, e dalla mano pietosa e materna d'una donna poi, Evagrio fu tolto al pericolo di soccombere in questa lotta sanguinosa (XXXVIII, 3-9). Per grazia di Dio però, dopo una vita spesa nel lavoro, nella preghiera e nella penitenza, sul punto di morire poté dire a' suoi discepoli che da tre anni non era stato più assalito dagli stimoli carnali (XXXVIII, 13).

(1) Pacone in questa lotta conobbe davvero tutti gli strazi, tutte le torture morali. Nelle sue angosce cercò, ripetutamente, la morte, abbandonandosi anche alle fiere. Ma queste, per divina disposizione, lo risparmiarono.



Palladio mette, però, anche ogni impegno per mostrarci, nella sua narrazione, gli esempi di continenza fra i suoi asceti.

Fra gli uomini, Ammonio, per riuscire a mantenersi puro, lotta con mezzi inauditi (XI, 4).

Pacone, desolato, lotta strenuamente, finché la pace, come premio, ritorna al suo spirito (XXIII, 6).

Spaventato solamente per un vano timore, Elia abbandona il monastero delle vergini ch'egli aveva fondato e diretto, dandosi ad una fuga pazza nel deserto, l'animo smarrito, il cuore in tempesta, gli occhi gonfi di lagrime. Solo una visione angelica l'induce a ritornare calmo e fiducioso (XXIX, 5). — Doroteo, che gli succede nella cura spirituale del monastero, usa verso se stesso cautele prudentissime suggeritegli dalla delicata posizione (XXX).

Degni di speciale ricordo sono la nobilissima e ricchissima vergine, della quale Palladio ci riferisce da Ippolito, e il generoso giovine che per salvare la predetta vergine dal disonore, sacrificò sé stesso, sopportando così doppio martirio, per sé e per la beata donna da lui salvata (LXV, 1, 2, 3, 4).

Lisinnio dopo una vita austerissima, fondato un monastero di uomini e un altro di donne, ebbe, per le sue virtù, il dominio perfetto di sé e poté, fino alla morte, essere di grande aiuto nell'ascesi de' suoi dipendenti (XLIX, 2).

## VI. - L'ascesi e il matrimonio.

Tra gli sposi, è degno di particolare memoria il monaco Amon, che persuase la moglie a convivere diciotto anni in matrimonio verginale, finché ambedue si ritirarono, separatamente, nella solitudine.

Amon vide, ben presto, affluire i solitari nel suo ritiro sulla montagna di Nitra, desiderosi di seguire le orme di sì grande maestro. Quando questi morì, dopo ventidue anni di solitudine, solo interrotta dalle sante conversazioni co' suoi discepoli e dalla visita che, due volte all'anno, faceva a colei che era stata sua compagna. S. Antonio ancor vivo, vide gli angeli discendere dal cielo per accoglierne l'anima (VIII, 1, 2, 3, 4, 5, 6) (1).

Melania Seniore, incontratasi in Roma con Aproniano, distintissimo e ricchissimo pagano, lo catechizzò, lo rese cristiano, e per di più, lo persuase a vivere in castità con la sua moglie, Avita, nipote di Melania stessa (LIV, 4).

A questa conclusione, come abbiamo già avuto occasione di accennare, Melania Juniore indusse il suo sposo Piniano (LXI, 2). Così, pure, con il suo sposo fece la venerabilissima Magna che riuscì a ritirarsi fra le vergini di Ancira (LXVII, 1).

(1) Vedi anche DUCHESNE, *H. A.*, ecc., I, 492, 3.

## VII. - Le donne.

Di temperanza e purezza è maestra a sua madre stessa la figlia di Candida e di Traiano (LVII, 1).

Palladio narra le virtù di tante donne forti ed ispirate da Dio per offrire un esempio, un modello santo all'imitazione di chi vorrà cingere la corona della continenza e purità (ἐγκράτεια καὶ ἀγνεία) (proemio 1).

Potamiena, vergine debolissima, diede un nobilissimo esempio di coraggio virile sopportando pene atroci per conservare integra la sua virtù (III, 2, 3, 4).

Di Eustochio, figlia di Paola Romana, l'amica di S. Gerolamo, Palladio dice che era di una castità eminente (σφόδρα σωφρονεστάτη) (XLI, 2).

Olimpia, sposa per pochi giorni di Nebridio, ex prefetto di Costantinopoli, e moglie di nessuno conservò, secondo Palladio, intatta la sua verginità (LVI, 1).

Il giogo della verginità (τῆς παρθενίας ζυγόν) seppe ben portare la venerabilissima Gelasia, seguendo le buone esortazioni e l'ammirevole esempio di Candida che, pure, aveva già educato la figlia nella castità più eminente (LVII, 3).

Una vergine nobilissima e bellissima si diede, nella città di Corinto, alla pratica dell'ascetismo per riuscire, dice esplicitamente Palladio, a conservare la verginità (ἀσχοιμένη εἰς τὴν παρθενίαν) (LVI, 1) (1).

## VIII. - Le ombre. - Eccessi e deficienze.

Ma non è tutto egualmente santo anche nella vita degli uomini più virtuosi e di animo più eletto. Non poteva, quindi, Palladio, che in tutto dimostra serena obbiettività, nasconderci (2) ciò che nella vita quotidiana degli asceti presentasse qualche aspetto di debolezza e d'infermità spirituale, specialmente psichica.

Egli, perciò, non ci ha celato gli scoraggiamenti dell'asceta Pacone che Iddio volle mettere a terribili prove (XXXIII, 1); non ci ha tenuto nascosto i disordini e le cadute miserevoli di tante anime elette.

Valente, monaco palestinese, caduto nei lacci del demonio, si crede onorato da speciali visite di Cristo stesso, il che gl'ispira un orgoglio insensato (XXV, 1, 2, 3, 4, 5, 6).

(1) Perché questo paragrafo si possa dire completo debbo ancora ricordare: Adolia, Albina, madre di Melania Juniore, Alessandra, Amma Talis, Asella, Avita, Basianilla, Bosporia, Candida, Eunomia, Eustochio, Gelasia, Giuliana, Osia, Paola, Fotina, Salaniana, Silvania, Teodora, Veneria e tante altre ..... di cui già feci menzione nel corso di questo lavoro. Di esse, però, ho sempre detto, a suo tempo e al suo posto, ciò che le caratterizza.

(2) Si scusa, Palladio, di dover ricordare le colpe passate di qualche asceta, ma lo fa, assicura, per meglio mostrare a quale grado di virtù siasi, poi, elevato (XIX, 1).

Da uguali pensieri d'orgoglio fu dominato l'asceta Erone che, abbandonata l'ascesi, e ritornato al mondo, cadde in miserevoli bassezze, fino a che la grazia di Dio non lo ricondusse sul retto cammino con una terribile malattia (XXVI, 1, 2, 3, 4, 5, 6).

Ptolomeo nel deserto di Climax, fuggendo la conversazione degli uomini virtuosi e vivendo lontano dai santi misteri, si diede a bizzarre speculazioni sino a che perdette la testa e, ritornato nel mondo, fu pietra di scandalo (XXVII, 1, 2).

Una vergine di Gerusalemme, sempre prontissima a giudicare e a condannare le sue sorelle, lasciata dominare dall'orgoglio, fu da Dio punita e cadde in un'abominevole colpa (XXVIII).

Anche le punizioni, le rivalità (specialmente femminili) ci ha voluto ricordare Palladio.

Nel monastero fondato da Elia per raccogliere tutte le vergini erranti e dedite a vita ascetica, le liti erano continue, spiegabili del resto per la diversa origine, provenienza e condizione delle vergini stesse (XXIX, 1).

Doroteo, che come abbiamo detto, stava ad osservare da una finestra quelle povere figlie, non cessava di pregarle affinché si calmassero e lasciassero una buona volta le contese (τὴν ἀμαχίαν αὐταῖς μνηστεύμενος) (XXX).

Nel monastero pacomiano, una povera religiosa calunniata, si suicidò, buttandosi nel fiume Nilo. La stessa fine fece la calunniatrice (XXXIII, 3).

Pure nel monastero pacomiano, una vergine fu, per lungo tempo bistrattata come folle, e posseduta dal demonio (XXXIV, 2-7) (1).

Non sono dimenticate le stravaganze e le allucinazioni degli asceti (XXXV, 2, 3, 4; XXIX, 3; XXXVIII, 4).

Sono notate pure tutte le eccentricità e, prime, quelle provocate da un senso eccessivo del pudore.

Amon Nitriota, fondatore del monastero di Nitria, dovendo traversare il fiume Lico in compagnia del discepolo Teodoro, rimane assai perplesso. Un angelo gli toglie ogni fastidio trasportandolo alla riva opposta (VIII, 6).

Eccentricità del pudore sono quelle alle quali Serapione, il Sindonita, vuole indurre la vergine dedita all'ascesi in Roma (XXXVII, 15).

Eccentricità della ginecofobia è la deliberazione dell'asceta egiziano Pior. Questi, avendo in un impeto di zelo deciso di non voler più vedere i suoi parenti, costretto, dopo tanti anni, dall'obbedienza a recarsi presso sua sorella vecchia e malata che l'attendeva sospirando e pregando, si fece solamente vedere stando sulla soglia di casa e con gli occhi chiusi (XXXIX, 1, 2).

Anche l'esercizio della carità è, talora, eccentrico. Così è eccentrica la carità

(1) Però Palladio ci ricorda anche, come abbiamo già veduto, le *sante* rivalità. Macario, l'Alessandrino, p. es., vuole vincere nella penitenza e cerca di conseguire il primato della mortificazione. Paolo è seccato, per invidia santa direi, perché una vergine riesce a fare un numero di preghiere maggiore di quello ch'egli sia solito fare (XX, 2).

imposta da Macario alla ricchissima vergine Alessandrina (VI, 1-9); eccentrica quella del misericordioso e compassionevole Innocenzo che *rubava* spesso ai suoi fratelli monaci per dare ai bisognosi (XLIV, 3).

Pure eccentrica è, talora, la tattica di alcuni asceti contro le tentazioni.

Così, secondo me, agì Macario, l'Alessandrino, quando si sottomise ad una gravissima punizione per aver calpestata una zanzara (XVIII, 4); così agì Pacone quando si diede in pasto alle bestie feroci per sfuggire agli assalti della libidine (XXIII, 3); così Evagrio quando, per lo stesso motivo, d'inverno, stette per un'intera notte immerso nel pozzo, e quando stette per quaranta giorni ed altrettante notti all'aperto, esposto a tutte le intemperie (XXXVIII, 11).

Fu un eccesso contro la pulizia e contro l'igiene quello del monaco Isidoro, di non aver mai portato biancheria speciale aderente al corpo e di non aver mai preso bagni (I, 2). Pure Evagrio fu reo contro l'igiene nel suo aborrimento pei bagni (XXXVIII, 12) e così Melania Seniore (LV, 2).

Eccessi contro la pulizia personale commisero pure, specialmente riguardo alle vestimenta, la vergine ritenuta pazza e *spugna del monastero* (XXXIV, 1) e la vergine Taor, discepola della veneranda Amma Talis che non volle mai prendere un vestito, un velo od un calzare nuovo (LIX, 2).

### IX. - Le conferenze spirituali.

Le conferenze spirituali dei solitari che, verso lo stesso tempo, Cassiano (I) redigeva per l'edificazione dei suoi discepoli, hanno lasciato relativamente poche tracce nell'opera di Palladio. Il solo trattenimento, la sola conversazione di qualche estensione è quella dell'abate Pafnuzio, detto Κεφαλαῖ, con Cronio e Giacomo lo Zoppo, su l'abbandono di certi peccatori da parte di Dio e sulle vie della Provvidenza (XLII, 5-17).

Ma come noi abbiamo già osservato, questi uomini del deserto hanno, talora, dei momenti felici, ed escono in espressioni che rasentano il sublime.

Il giovane Palladio corre un giorno tutto spaventato dal suo maestro Doroteo e: *Padre, dice, noi siamo perduti. Ho veduto una serpe nel pozzo.* Doroteo sorride, scuote la testa e: *Se il demonio, risponde, si facesse serpente per impadronirsi di tutte le acque, tu rimarresti sempre senza bere?* Ciò detto, Doroteo va egli stesso al pozzo, beve tranquillamente pel primo e dice: Dove passa la croce non c'è da temere alcun male (II, 4).

Annunziano ad Evagrio la morte di suo padre. *Non bestemmiare*, dice a chi gli riferiva la notizia, *mio padre è immortale* (XXXVIII, 13).

(I) Scrittore ecclesiastico del V secolo. Autore delle *Collationes*, dei VII libri *De Incarnatione Domini contra Nestorium*, e dei XII libri *De institutis coenobiorum*. Cfr. BARDENHEWER, *Patrologia*, 3ª ediz., pag. 444 e seg.



Diocle, prima grammatico, poi filosofo ed infine monaco, dice a Palladio: *Lo spirito che s'allontana dal pensiero di Dio diviene bestia o demonio* e, chiedendogli come fosse possibile che un'intelligenza umana sia sempre senza interruzione con Dio, risponde: *In qualunque pensiero pio, in qualunque azione santa possa essere l'anima, essa è con Dio* (LVIII, 3, 4) (1).

Gli asceti palladiani hanno tutti ancora lo stigma della santità vera e, quindi, la loro è un'anima interamente mistica.

## X. - I rapporti sociali nell'ambiente ascetico.

La carità è la base dei rapporti sociali fra gli asceti. Essa è, nella *Storia Lausiaca*, variamente praticata dai solitari del deserto e, prima di tutto, con l'apostolato.

Serapione si vendette due volte come schiavo per guadagnare a Dio le anime, ed ogni volta poté riuscire nel suo intento (XXXVII, 2, 8).

Erano sacri i doveri della fraternità, ed i monaci martiri volontari della penitenza, non hanno obliato nel loro lavoro la parte di devozione fraterna.

Cure speciali verso gli ammalati ebbe Apollonio (XIII, 1, 2).

Nei casi di abbondanza si pensa ai fratelli delle Comunità povere, e Pambo ordina, come abbiamo visto, al suo economo Origene di conteggiare e prudentemente amministrare, per i monasteri della Libia e dell'Egitto, il tesoro avuto da Melania Seniore (X, 3).

I monasteri pacomiani maschili dovevano, col loro superfluo, soccorrere quelli femminili sempre più poveri, e i prigionieri (XXXII, 8).

Così Doroteo fa verso l'anacoreta Diocle (LVIII, 2).

Ammonio è nel deserto un consolatore impareggiabile per tutti i fratelli (XI, 5).

L'ospitalità era praticata verso tutti, ed in ogni monastero v'era un luogo adatto dove gli ospiti, e, in modo speciale i parenti degli asceti stessi, potevano trovarvi le cure necessarie.

Il sostentamento e le cure degli ospiti risultano, anzi, già diffusi e specializzati nella *Storia Lausiaca* (VII, 1; XLVI, 3, 5, 6; XLIX, 2; LIV; LV; LXI, 7; LXIII, 1, 2, 3, 4; LXIV, 1).

Speciali cure usavano gli asceti verso i poveri indemoniati sofferenti, talora, anche fisicamente per malattie gravissime.

Palladio narra che uno dei due fratelli, Paesio ed Isaia, dopo d'aver distribuito

(1) Il contenuto gnomico della *St. L.* è, relativamente, sano ed abbondante. Non potendo fermarmi sopra di proposito, mi accontento di ricordarne i passi principali: prologo, 10, 13; II, 2, 3; XXV, 4; XXVI, 2, 4; XXIX, 1; XXXVIII, 1, 5; XLIV, 2; XLVI, 4; XLVII, 10, 13, 14, 17; XLIX, 2; LVIII, 3, 4, 5; LXIV, 2; LXX, 5.

tutte le sue sostanze ai poveri, si mise egli stesso per le vie maestre ad elemosinare, e a raccogliere gli afflitti per soccorrerli e consolarli (XIV, 3, 5).

Eulogio assiste e mantiene per tutta la vita, con grande mortificazione, un povero storpio (XXI, 3, 4).

Efrem lascia la sua cella; si presenta coraggiosamente ai più facoltosi di Edessa, chiede e raccoglie elemosine per gl'indigenti affamati della città, consola gli afflitti, cura gli ammalati e seppellisce i morti (XL, 2, 3).

Un monaco *misericordioso*, si sacrifica per tutta la sua vita in opere di misericordia verso il prossimo che assiste e soccorre in mille maniere (LXVIII, 1, 2, 3, 4).

Pentita del suo fallo, una vergine si diede ad un rigorosissimo digiuno e spese, interamente, nel servizio degli ammalati, i trent'anni di vita ch'ebbe ancora (LXIX, 3).

Ai poveri e ai monaci distribuiscono tutte le loro immense ricchezze Melania e Piniano (LXI, 4, 5, 6).

Così la diaconessa Olimpia (LVI, 2), così Melania Seniore che, per circa quarant'anni, esercitò larghissima ospitalità, facendo speciale oggetto delle sue cure, le chiese, i monasteri, i pellegrini, i prigionieri (LIV, 1, 2).

Palladio vide in Roma la beata vergine Asella e di essa ci dice ch'era mitissima, e forte sostenitrice del poverissimo monastero in cui praticava la sua *ascesi* (XLI, 4).

L'ex conte Vero e sua moglie Bosporia, distribuiscono in larghissimo soccorso dei poveri quasi tutte le loro sostanze (LXVI, 1).

Il fratello, compagno di Palladio, piange calde lagrime per i sofferenti e i bisognosi, ed offre in loro sollievo tutto quello che possiede (LXXI, 4).

Il laico Saba, per meglio dimostrare la sua benevolenza e carità verso gli asceti del Giordano, passa ogni notte di cella in cella, deponendovi datteri e legumi pel nutrimento giornaliero de' poveri solitari (LII).

Martiri volontari della penitenza e costantemente legati a un regime d'astinenza più o meno rigido, gli asceti palladiani non perdettero mai la loro serenità, la loro mansuetudine.

Dell'asceta Or riferisce Palladio che *non mentì mai, non giurò, non parlò senza necessità e non riprese mai alcuno* (IX).

Posidonio non conservò mai risentimento per nessuno *neppure per mezza giornata* (XXXVI, 7).

Così la vergine Gelasia che non conservò mai, *neppure sino al tramontar del sole* anche il minimo risentimento di pena *né verso un domestico, né verso qualsiasi altro* (LVIII, 3).

Uomini di provenienza, di origine, di condizioni, di attitudine intellettuale e moralità diversa, seppero vivere insieme per un unico fine, la perfezione di sé stessi, contribuendo col loro esempio, co' loro sacrifici, con la loro direzione a soccorrere, a consolare, a evangelizzare non solo individui, ma paesi e regioni intere

tribolate dalla fame, dalla miseria, dall'eresia. Fra di essi sorsero alcuni di doti, e di spirito non comuni, esseri di energia, di delicatezza, di prudenza rara (X, 7) che seppero dominare la corruzione e la bassezza del loro tempo, conduttori d'anime aureolate d'una grandezza epica in una vita di fervore, di pazienza, di digiuno, di mortificazione (XXII, 2-8), di umiltà, di costanza, di rettitudine nel bene (II, 3), di povertà (XLII, 3; LXXI, 4; LXVIII, 4; LXVI, 2; X, 3; XXXII, 10); di purezza (LXVIII, 4 e *passim*), d'obbedienza senza angustie (IV, 3; XXXV, 3; LIX, 1); distaccati dalle cariche e dagli onori mondani (XLIV, 1).

Persuasi che i sacrifici di questa vita ci procurano la corona (XL, 4), sopportano per amore di Cristo e con piena rassegnazione anche le percosse (XLV, 1).

Ognuno è pieno di severità con sé stesso, sotto una regola che ha speciale riguardo pei deboli, pei malati e pei vecchi (XXXII, 7, 10).

Gli asceti conoscono che le vie del Signore sono imperscrutabili (XV, 2); sanno distinguere le virtù dovute alla volontà da quelle dovute alle circostanze (XV, 3); la vita attiva dalla contemplativa (XV, 4); la Regola pacomiana distingue, anzi, i precetti di osservanza comune da quelli lasciati alla iniziativa delle anime generose (XXXII, 7).

Solitari o cenobiti, tendono insieme con gli asceti a perpetuare il servizio divino della preghiera (VII, 5) all'amore completo e perfetto di Dio, all'unione mistica dell'anima umana col Verbo Creatore e Redentore nella sospirata parusia, fine d'ogni angustia terrena e principio dell'eterno gaudio.

### Conclusione.

Da questo esame risulta il carattere complessivo dell'opera di Palladio come documento d'un ambiente in esso dettagliatamente descritto.

Questo carattere è duplice. La *Storia Lausiaca*, infatti, è l'eco d'una crisi spirituale determinata dal Cristianesimo ed è documento storico: ha, quindi, un aspetto religioso ed uno storico.

Come testimonio d'un movimento religioso, la *Storia Lausiaca* ci descrive, nei suoi vari aspetti, un'istituzione che, forse, era, originariamente, lontana dalle intenzioni e da' programmi de' primi propagatori del Vangelo, cioè l'*istituzione del monachismo*. Istituzione che in seguito, trapiantata sul suolo fecondo dell'Occidente profondamente improntato dall'attività romana, si trasformò provvidamente in uno strumento di civiltà, facendosi custode degli avanzi dell'antica cultura sottratti alla barbarie invaditrice. Ma quale ci è descritta nella *Storia Lausiaca*, questa istituzione appare troppo involupata ed oppressa dai rigori dell'ascetismo che giungono a sopraffare ogni altra attività, accostandosi un poco a quella visione dualistica delle religioni orientali, dove il mondo della materia è presentato come principio malefico e perversitore.

In ciò l'opera palladiana non ci si mostra superiore all'ambiente da essa descritto; l'Autore non prende un atteggiamento di critica dinanzi a tutto ciò che nel suo racconto presenta evidenti caratteri di degenerazione spirituale almeno incipiente. Egli subisce l'ambiente che descrive, e mostra di non aver ancora intuito una forma di vita religiosa monastica che professasse la segregazione non per *dimenticare* la società e la cultura, ma per *elevarla*: una segregazione senz'abbandono. Questo fu l'ideale di Benedetto di Norcia che, poco più d'un secolo dopo doveva restaurare il monachismo, liberandolo da ogni influsso di culti orientali, ossigenandolo, per così dire, con spirito evangelico più forte e genuino, improntandolo all'operosità geniale dei grandi conquistatori e colonizzatori romani.

Pertanto, dal punto di vista religioso la *Storia Lausiaca* ci rappresenta uno dei lati del Cristianesimo tendenti involontariamente alla degenerazione. Quello che nel Vangelo era l'annuncio liberatore, nei rigori ascetici di queste falangi monastiche e cenobitiche diventa un peso, un'oppressione, un incubo. Come si vede, siamo agli estremi opposti.

Come documento storico, l'opera di Palladio non è certamente trascurabile tra le fonti del suo tempo. Da quanto ho esposto circa il suo contenuto, e da quanto avrò a dire in seguito (vedi capo V) intorno alle qualità di Palladio come narratore e storico, risulta che da queste pagine è assente ogni intento riflesso di falsificazione o deformazione volontaria di uomini e di avvenimenti. L'Autore vi racconta sempre con sincerità e ingenuamente, com'egli ha veduto o come ha appreso. La passione di parte è ignota alla sua penna. Se da qualche accenno su S. Gerolamo, una delle più grandi figure dell'epoca, apparisce che Palladio non condivideva molte delle sue idee, specialmente riguardo alla tragica controversia origenistica, non si può dire che questa fosse una disposizione permanente dell'animo del nostro narratore: ben altro avrebbe detto, e l'occasione non gli sarebbe mancata, avendo egli parlato a lungo di personaggi che nella lotta origenistica avevano avuto una parte grande e avevano eccitato intorno alla loro persona le ire partigiane, per esempio i quattro macriadelfi, Evagrio e Didimo. Pertanto, sebbene la *Storia Lausiaca* sia relativamente scarsa d'informazioni storiche sui grandi avvenimenti dell'epoca sua, tuttavia per quel poco che essa contiene possiamo affidarci alla lealtà e alla sincerità dell'Autore, ponendoci in guardia unicamente dalla credulità talora eccessiva di lui, la quale gli fa esporre come reali certe narrazioni che appaiono incredibili. Ma in questi casi il narratore si tradisce senz'altro come troppo ingenuo, ed è facile al lettore di porsene in guardia.

Sac. Dott. G. B. CALVI, S. S.

(Continua).



# RECENSIONI

G. B. GUZZETTI, *La perdita della Fede nei Cattolici*. Studio storico-dogmatico. Casa editrice «La Scuola Cattolica», Seminario Arcivescovile Venegono (Varese), Milano, Tipografia S. Giuseppe, 1940. — L. 15,75.

La questione studiata dal chiarissimo Autore s'inquadra logicamente nella linea di pensiero del secolo XIX, che cerca di porre nell'Apologetica scientifica, fondamentale, della Rivelazione un inizio assolutamente certo, che s'imponga cioè con tanta necessità con quanta s'impone a me la mia esistenza per il fatto stesso da me percepito «che io penso». *Cogito ergo sum!*

Che cosa farà dunque delle sue credenze religiose lo studioso che già le possiede, allorché dà principio alla sua ricerca scientifica? È la questione dell'inizio.

E può accadere che un cattolico arrivi a dimostrare che la sua Fede non è fondata e che la deve abbandonare? È la questione del risultato.

Il Guzzetti presenta i vari sistemi degli studiosi cattolici, che nel secolo XIX si accinsero a sciogliere il formidabile problema, specialmente nei paesi di lingua tedesca. Dei due aspetti del problema, nella prima metà del secolo XIX emerge specialmente il primo; nell'altra resta soltanto il secondo.

In quanto alla questione dell'inizio, il Guzzetti la studia nella prima parte del suo diligente lavoro, in due capitoli: I. Il pensiero di Giorgio Hermes. II. La controversia hermesiana. Hermes (1775-1831) dà al quesito una soluzione radicale e totalitaria, cioè: sospensione di qualsiasi credenza prima della ricerca, partenza dal dubbio reale. Quanto al risultato poi, anche per il cattolico esso può riuscire negativo, per ragioni valide soltanto soggettivamente, non oggettivamente.

Nella parte seconda, dal C. III al C. VIII, si presenta il problema logicamente e crono-

logicamente legato: «Le controversie intorno alla libertà della scienza». Il dotto Autore lo esamina con cura e fedeltà, con citazioni abbondanti dai controversisti tedeschi, e nella loro lingua originale, con una ampiezza che non possiamo riassumere in questa modesta recensione, in modo da render vive ed interessanti quelle che sono le tesi essenziali e fondamentali esposte succintamente nei nostri trattati di Apologetica, scritti per le necessità della scuola. Nella controversia si riuscì presto a mettersi d'accordo nell'escludere il dubbio reale come punto di partenza, perché non necessario scientificamente, essendo sufficiente allo scopo il dubbio puramente metodico, e perché contrario, teologicamente, all'obbligo sempre incombente di perseverare nella Fede; ma in un secondo momento la questione si pose sull'abbandono della fede, come risultato dello studio scientifico sulle sue basi di credibilità. Froschammer (1821-1893), Schmid (1825-1910), Kuhn (1806-1887), sostengono che il cattolico, anche se non pecca, può sbagliare e quindi può avere una causa soggettivamente giusta per abbandonare la fede. Contro di loro Bauer (1835-1888), Kleugten († 1883), affermano che se il cattolico si mantiene in grazia non può sbagliare e che perciò nessun cattolico può perdere la fede se non ha commesso qualche grave peccato.

Filosoficamente la posizione dei primi non si poteva dimostrare falsa ed il problema si prospettava quindi di natura teologica: si trattava cioè di sapere se nella Rivelazione si contenga, in favore del cattolico che si mantiene in grazia, la promessa d'una speciale provvidenza in forza della quale non possa perdere il giudizio di credibilità. A questo punto era giunta la questione quando fu convocato il Concilio Vaticano che disse in proposito una sua parola; questa viene studiata nella terza parte del libro. Il Concilio infatti nel Capo III della Costituzione «De Fide», dopo aver enumerato i segni di credibilità della

Chiesa Cattolica e dopo aver parlato della grazia divina che conduce alla verità coloro che ancora ne sono lontani e conferma in essa quelli che già vi sono giunti, continua nel seguente modo: « Quocirca minime par est conditio eorum qui per coeleste fidei donum catholicae veritati adhaeserunt ac eorum qui ducti opinionibus humanis falsam religionem sectantur; illi enim qui fidem sub Ecclesiae magisterio susceperunt, nullam unquam habere possunt iustam causam mutandi aut in dubium revocandi eandem fidem ».

Queste espressioni furono diversamente interpretate dai teologi. Secondo alcuni che chiameremo *oggettivisti*, esse vorrebbero dire che per abbandonare la sua fede il cattolico non può avere una causa che sia giusta in se stessa oggettivamente, ma che prescinderebbero dalle condizioni del soggetto. Altri che chiameremo *soggettivisti*, sostengono che il Vaticano ha inteso dire che il cattolico non può avere nessuna causa giusta, neppure soggettivamente, di abbandonare la propria fede.

Tra i soggettivisti alcuni propongono la loro interpretazione in forma assoluta, universale, senza far luogo ad alcuna eccezione. Altri spiegano le parole del Concilio nel modo seguente: in linea generale, normalmente, un cattolico non può lasciare la sua fede senza peccare, però sono possibili dei casi straordinari, ci possono essere delle circostanze particolarmente difficili, per le quali il Vaticano non intese di pronunciarsi. Con lodevole lucidità ed insistenza il Guzzetti distingue le due questioni: 1° Se il cattolico non possa avere una causa almeno soggettivamente giusta per staccarsi dalla sua fede; 2° Se il Concilio si sia pronunciato, e come, a questo riguardo.

Ora sul senso delle parole del Concilio si è discusso a lungo senza giungere ad un risultato definitivo; per giungervi si può ricorrere allo studio dell'errore che il Concilio intese escludere, oppure allo studio degli atti preparatori della « Constitutio », oppure ancora dell'interpretazione datane dai teologi successivi immediatamente al Concilio, specialmente da quelli che in essa avevano preso parte attiva ai lavori.

In quanto all'errore che il Concilio intese di colpire, chi ha seguito il lavoro del Guzzetti

è convinto che nel secolo XIX è esistita specialmente in Germania, la questione se il cattolico e il non cattolico si trovino nelle medesime condizioni di fronte al rispettivo atto di fede. Il problema era stato risolto da alcuni (Hermes, Froschammer, Schmid) coll'affermazione che, almeno soggettivamente, la condizione dei due è identica. Altri invece (Bauer, Scheeben, Kleutgen) avevano sostenuto che anche soggettivamente la condizione del cattolico non è uguale a quella del non cattolico. Vi è adunque già, direi, a priori una presunzione per ritenere che il Concilio abbia inteso di escludere la posizione dei primi e di negare al cattolico un motivo sufficiente, anche soltanto soggettivamente, per lasciare la propria fede. In caso contrario bisognerebbe dire che il Concilio intese limitarsi all'affermazione che la fede del cattolico non contiene in se stessa, soggettivamente, errore alcuno, a differenza del Credo di un'altra Chiesa qualsiasi, che ne contiene effettivamente e può quindi venir ripudiato. Non è probabile che il Concilio non abbia voluto enunziare altro che questa risaputa verità. Ha dunque inteso di escludere ogni ragione, anche solo soggettiva, come sufficiente a legittimare l'abbandono della fede da parte di un cattolico.

La medesima conclusione il Guzzetti deduce dall'esame degli Atti preparatori della « Constitutio » e delle interpretazioni dei Teologi.

Nel C. X di conclusione il Guzzetti scende alle ultime precisazioni: posto che si deve accettare la interpretazione soggettiva delle parole conciliari, questa sarà rigida o moderata? Alcuni infatti le applicano solo ai casi normali, senza escludere che vi siano dei casi eccezionali, in cui un cattolico non abbastanza formato possa abbandonare la sua fede senza colpa (Schmid, Puntener, Vermeesch, Schmaus, Stolz). Altri al contrario interpretano quelle parole in senso assoluto ed universale: nessun cattolico, in nessun caso può abbandonare la sua fede senza peccato (Billot). Se infatti si prescinde dal senso da darsi alle parole della « Constitutio », non tutti i teologi sono d'accordo nell'affermare che di fatto il cattolico non ha mai, nemmeno nelle circostanze più eccezionali un motivo giusto per deporre la propria fede. Studiando il problema, direi, psicologicamente, potremmo

talora sentirsi inclinati a prendere in senso limitato le parole del Concilio; è dunque della massima importanza la ricerca delle sue intenzioni veraci. Poiché se da tale studio risultasse che il Concilio intese affermare che per una speciale provvidenza divina il cattolico, se non abbandona egli Dio per il primo, colla colpa grave, non sarà da lui abbandonato, in modo tale che per esso non si spegnerà mai totalmente il giudizio di credibilità fornito a tutti dalla Chiesa stessa, la quale a guisa di « *signum levatum inter nationes ad se invitat qui nunquam crediderunt et filios suos certiores facit firmissimo niti fundamento fidem quam profitentur* », allora ogni altra argomentazione in contrario, di natura psicologica-filosofica, dovrà dal cattolico, in quanto tale, essere posta all'autorità del Vaticano.

Dall'analisi attenta delle « *adnotationes* » per la compilazione del testo definitivo, specie della 20ª: dall'indagine sugli errori che il Concilio intendeva colpire: dall'esame del testo stesso conciliare: dalla presentazione delle opinioni dei teologi posteriori al Concilio, il Guzzetti è indotto ad affermare che il Concilio non ha fatto discriminazioni di sorta alcuna tra differenti categorie di fedeli.

Neppure la frase « *illi qui fidem sub Ecclesiae magisterio susceperunt nullam unquam habere possunt iustam causam mutandi aut in dubium fidem eandem revocandi* » presenta, secondo il Guzzetti, sufficiente fondamento ad introdurre una limitazione nel senso delle parole del Concilio, quasi non si estendessero ai *rudes*, i quali non abbiano ricevuto in verità una istruzione sufficiente per verificare il contenuto della frase: « *fidem suscipere sub magisterio Ecclesiae* ». Costoro, iniziato poi più tardi per conto proprio un esame scientifico delle basi della loro religione, potranno forse perder il giudizio di credibilità emesso prima senza sufficiente fondamento soggettivo? È sentenza del Guzzetti che quella frase talora presente e tal altra assente, indifferentemente, sia negli schemi conciliari, sia nei testi proposti dai Padri, considerata nel contesto conciliare e alla luce di ciò che al Concilio premeva di dire, non voglia significare altro che « *essere cattolico* ». *Fidem sub magisterio Ecclesiae suscipere* connota quindi il modo ordinario con cui i fedeli apprendono la divinità della loro

religione. Poiché tale motivo è costantemente visibile a tutti e per di più Dio interviene colla sua grazia a sorreggere le debolezze della umana natura, il cattolico non può aver mai di fatto nessuna causa giusta, né oggettivamente, né soggettivamente, per rinnegare la sua fede.

E tutto questo scrive l'illustre Autore anche dopo aver notato nel principio del libro (pag. 3): « Il cattolico di cui parliamo non è il semplice battezzato, ma colui che è cresciuto nella Chiesa, colui che liberamente si è sottomesso ad essa, colui che liberamente ha fatto parte di essa. Non ci occupiamo di quelli che furono rigenerati nel Battesimo, ma poi crebbero senza nessuna cognizione della Chiesa, come piccoli orfani dello spirito, a cui non fu concesso di fissare il proprio sguardo nei lineamenti materni ». Non si potrebbe forse pensare che per loro non vale la frase « *fidem receperunt sub magisterio Ecclesiae* »?

Rimane dunque la tesi generale che tutte le volte che un cattolico rinuncia alla propria fede, questo non avviene senza qualche peccato: o in quella circostanza stessa, od in altro momento antecedente, egli ha macchiato la sua coscienza con colpa grave. Non nega il nostro autore che in parecchi casi la perseveranza nella fede richieda una grazia straordinaria, si può dire un miracolo morale! Ma è pur vero, soggiunge, che il Concilio Vaticano ce ne dà formale assicurazione: Dio ha promesso di non abbandonare i suoi figliuoli adottivi, fin quando essi non Lo abbandonino colla colpa.

Interessantissimo argomento adunque quello trattato magistralmente dal Guzzetti, sia nella parte storica, che in quella teologica, anche perché apre la via ad ulteriori ricerche, a studiare cioè quando e in qual modo si possa cadere in quella responsabilità di colpa: « *utrum necessario et semper (come scrive il P. Fr. Hurt - de inculpabili defectione a fide - in Greg. 7, 1926, 12) ipse actus defectionis dici debeat culpabilis in se, an aliquando admitti possit culpa in causa tantummodo: utrum, quod qualitatem culpae stabiliendae spectat, semper et necessario statui debeat culpa haereseos formalis, an sufficiat asserere aliud peccatum contra ipsam fidem (indirectum tantum): immo quodcumque peccatum grave contra qualemcumque virtutem,*

praesertim si repetitis vicibus seu habitualiter fuerit commissum... ».

Ma, nuovamente, pur concedendo che un cattolico può esser costretto dalla sua coscienza ad uscire dalla Chiesa, se per errore giunge a persuadersi che la sua fede è falsa, resta pur vero « che a tal punto non sarebbe giunto se fosse sempre rimasto fedele ai suoi doveri. Dio lo ha abbandonato perché egli per il primo si è sottratto al suo abbraccio paterno ».

Gravi conclusioni per ogni cattolico, che è perciò invitato ad una coscienziosa custodia della propria fede, ad evitare non solo quello che osteggia direttamente detta virtù, ma altresì tutto ciò che si oppone alla vita della grazia soprannaturale nella quale come in sua radice quella si fonda!

D. ALESSIO BARBERIS.



EMILIO GUANO, *La teologia nella vita sacerdotale*. « Morcelliana », Brescia, 1939. — L. 8.

È una delle ultime pubblicazioni di quella *Collezione Pastorale*, che la benemerita « Morcelliana » sta curando con intelligente visione dei problemi attuali. Ci rallegriamo anche perché accanto a traduzioni di importanti opere straniere, incominciano a figurare degnamente lavori originali dovuti al Clero italiano.

L'A. mostra come una solida cultura teologica debba penetrare tutta l'attività del Sacerdote: la sua vita spirituale, la sua funzione liturgica, la predicazione, in una parola il sacro ministero. A tal riguardo indica con quale spirito e con quali criteri possa essere tenuta viva la teologia appresa in scuola. Evidentemente vi sono difficoltà non sempre lievi, ma bisogna superarle se il sacerdote non vuol limitarsi ad essere un funzionario od un impiegato, e invece intende svolgere un lavoro profondamente efficace, che si ispiri alla sublimità del mandato divinamente ricevuto, e porti alla formazione squisitamente cristiana delle anime che gli sono affidate.

Tale lavoro deve iniziarsi sin dal primo contatto con la scienza teologica. « Dobbiamo riconoscere con franchezza (osserva l'A. a pag. 130)

che purtroppo sono da lamentare delle deficienze nella formazione teologica del nostro clero: qualche volta una conoscenza insufficiente della materia teologica, ma soprattutto una troppo scarsa visione della teologia nella sua unità, e un distacco fra la teologia e la propria vita personale e di ministero, un distacco fra la teologia e la vita, specie culturale, del proprio mondo ».

Un'idea fondamentale deve essere saggiamente inculcata, opportunamente chiarita e conservata costantemente: « il sacerdote è per missione, necessariamente, uno studioso di teologia » (pag. 47) senza che debba evidentemente divenire uno specializzato. E infatti « la teologia è profondamente e necessariamente inserita nella vita cristiana: ma proprio per questa presenza e per questo fine essa esige la presenza e l'attività specifica del Sacerdozio » (pag. 35).

L'A. conclude con pratici suggerimenti, che intendono dare un aiuto per tradurre in opera le idee esposte e indica con discrezione quale possa essere lo svolgimento concreto di un programma anche ridotto per necessità.

Buon libro dunque, che vuol essere stimolo per il Clero a uno studio più accurato, più metodico, più intelligente della scienza teologica, considerata in rapporto alla vita e alla intera cultura. Confidiamo che verrà letto da molti sacerdoti e non mancheranno di maturare frutti squisiti di saggia ed efficace attività pastorale.

D. GEROLAMO LUZI.



P. ANTONIO M. VELLICO, O. F. M., *De Ecclesia Christi*, Tractatus Apologetico-Dogmaticus. Romae, Editiones Comm. A. Arnodo, 1940, pag. xxxii-681. — L. 55.

Ecco un nuovo trattato « De Ecclesia » che, nato nella scuola e per la scuola, ha pregi e qualità non comuni, specialmente nella guida pratica dei giovani studenti di teologia. « Practicitatem porro operis prae oculis habentes, nihil omisimus ex parte nostra ut praesens tractatus practicus omnino fieret, sive quoad methodum, sive quoad materiam, sive etiam quoad bibliographiam ». E possiamo davvero dire con cognizione di causa



che l'illustre Autore ha raggiunto pienamente lo scopo prefissosi.

Già fin dall'inizio il lettore è colpito dall'esposizione sistematica e completa degli errori e delle tesi avversarie posti in ordine cronologico, ed esposti con ampiezza di trattazione e con chiarezza di concetti, e non con quella frammentarietà che è difetto di molti manuali. Lo stesso sistema egli ha adottato per i documenti del Magistero ecclesiastico, presentando ognuno di essi nella propria cornice storica e nella sua importanza individuale. Segue quindi la trattazione o svolgimento del trattato, che ha il vantaggio di essere raggruppato intorno a poche tesi centrali, le quali nel loro schema concreto e comprensivo, servono a far ritenere con facilità e sicurezza le questioni più importanti e fondamentali. Merita ancora lode l'aver citato i passi per disteso sia della Scrittura che dei Padri, e ciò per facilitare all'alunno il compito di abbracciare con un unico sguardo la materia della tesi; come pure il non aver tanto insistito sul numero e sulla soluzione strettamente scolastica delle obiezioni, ma di averle sciolte con ampio respiro e in modo da dare un'idea completa e precisa di ciascuna soluzione.

Qua e là forse si potrebbe desiderare l'esegesi controversa d'un testo, come per es. a pag. 402 riguardo a Lc. XXII, 31, oppure qualche svolgimento più ampio delle ragioni che decidono l'Autore a favorire una sentenza piuttosto che un'altra, come nella nota 569 a pag. 397, dove parla « de duplici subiecto infallibilitatis in Ecclesia », ma lo scopo stesso prefissosi, eminentemente scolastico, lo scusano facilmente dal dover essere in ogni parte completo. Dove invece, secondo il nostro modesto parere, avrebbe dovuto essere più moderno e, diciamo pure, più ardito, è nell'argomento della « Via notarum ». Dopo l'opera del Thils, da lui conosciuta e citata, una trattazione pura e semplice secondo il sistema antico, non ci pare che sia più a suo luogo. Bisognava almeno prendere nota di alcune critiche fondamentali, e non ripetere tradizionalmente gli argomenti che meritano tali critiche senza un accenno alle difficoltà e all'incertezza dell'argomentazione. Si comprende che trattandosi d'una questione moderna non ancora risolta, l'Autore ha voluto evitare di dare troppa

importanza alla novità; ma certo non sarebbe dispiaciuta almeno una presa di posizione, non nelle affermazioni generali, ma nello svolgimento dei singoli argomenti.

Forse anche la presentazione tipografica poteva corrispondere di più alla bontà e alle doti didattiche del contenuto, e anche il prezzo essere meno elevato, ma questi piccoli difetti potranno benissimo essere ovviati in una futura edizione. Ci congratuliamo pertanto coll'illustre Autore, e segnaliamo volentieri quest'opera degna della miglior considerazione a quanti si interessano di Teologia Fondamentale.

D. EUGENIO VALENTINI.



P. ALVARO M. RULLA, O. P., *Meditazioni evangeliche*, vol. IV, Torino, S. E. I., 1938-39.  
— L. 76.

L'opera è preceduta da una doppia presentazione: una dell'Autore, l'altra dell'Em. Card. Minorette. L'Autore espone lo scopo e il contenuto del suo lavoro. L'Em. Card. Minorette ne mette in luce l'opportunità e il pregio. E se l'illustre Porporato defunto, che in proposito non era facile, vi si prestò, vuol dire che opportunità e pregio sono reali. Lo scopo non è quello di aumentare il numero pressoché già infinito dei libri di meditazione, fatti per ogni ceto di persone, con ogni sistema, in ogni forma e omai su ogni argomento e su ogni punto della vita spirituale. L'Autore si è prefisso un argomento e un tema speciale, che se non è sconosciuto, non era forse però mai stato trattato finora in tutta la sua ampiezza e in un modo sistematico com'è fatto qui. Questa è la novità del lavoro. Le meditazioni sono tutte sui Vangeli e particolarmente sui Vangeli domenicali, o meglio, sui brani evangelici che occorrono nell'anno liturgico e che la Chiesa intende espressamente in esso proporre alla considerazione e quindi alla meditazione dei fedeli. Nei quattro volumi l'A. passa successivamente i vari periodi di quel meraviglioso capolavoro della Chiesa che è appunto l'anno liturgico.

Il Vangelo, come ben dice l'Autore, è una ricchissima miniera, da cui si possono ricavare

— come non hanno cessato di ricavare i secoli cristiani — le verità speculative e pratiche, le quali sono luce alla mente, forza per la volontà, calore allo spirito, gioia al cuore; ed ogni brano evangelico è come un prisma diversamente sfaccettato ne' suoi diversi lati. E sulla scorta dei Santi Padri e con la guida della *Catena aurea* di S. Tommaso, in cui l'Angelico Dottore condensò tanti tesori raccolti da tutta la tradizione sui diversi testi evangelici, l'Autore assolve egregiamente il suo compito, proponendo i singoli brani evangelici e svolgendoli regolarmente per un'intera settimana, da punti di vista diversi, sebbene fra loro sempre collegati intorno al punto centrale che regolarmente è dato dal pensiero fondamentale del tempo liturgico o del mistero in esso occorrente: l'Avvento, il Natale, l'Epifania, la Settuagesima, ecc. (Non sono però tralasciate le feste occorrenti nei vari periodi dell'anno liturgico medesimo, siano ad esso in qualche modo legate — come S. Stefano, S. Giovanni Evangelista, i Santi Innocenti, la S. Famiglia, legate al periodo natalizio — siano da esso disgiunte — come la Cattedra di S. Pietro, S. Agnese, S. Giovanni Bosco, la Madonna di Lourdes, S. Tommaso, S. Giuseppe, l'Annunziata, ecc.).

E questo forma il primo pregio del lavoro, messo bene in rilievo dall'Em. Card. Minoretti con queste parole: (esso) *nella molteplicità delle interpretazioni e delle applicazioni dello stesso passo evangelico, ha il pregio, e per i predicatori e per i fedeli, di ovviare a quella sazietà che deriva dalla ripetizione, e che rallenta, se non distrugge, l'appetito spirituale, prima condizione di una buona predicazione e meditazione.* Il pregio s'accresce quando si avverte la genialità — che non è solo ingegnosità — con cui l'Autore assolve questo compito. Gioverà recare qualche esempio. Il Vangelo della prima Domenica d'Avvento, come si sa, presenta il quadro del giudizio finale; ed ecco i temi proposti dall'Autore per i singoli giorni della settimana: l'apparizione del Giudice supremo; *omnes manifestari oportet*; la disamina degli individui; esami di capi e di tendenze; accusati e accusatori; la sentenza finale; l'esecuzione della grande sentenza. Quello della Domenica di Sessagesima contiene la parabola del seminatore, parabola appena proposta alle turbe

e spiegata invece da Gesù stesso ai discepoli; ed ecco le considerazioni proposte dall'Autore: seme divino; cause che impediscono lo sviluppo del seme divino; gli spanditori della divina semenza; il frutto del seme divino; a voi è dato conoscere i misteri del regno di Dio; *coeteris autem in parabolis*; il divino Semiatore. Non sempre, è vero, tutto scorre con la stessa semplicità e naturalezza. E si comprende. Ma anche quando le singole meditazioni non sono proprio sul testo evangelico, l'Autore sa inserire opportunamente temi che ad esso si collegano, ispirandosi sempre al mistero centrale. Così dopo la terza Domenica di Avvento, in cui occorre il Vangelo della predicazione del Battista, ricorrono le *tempora*; e l'Autore per mercoledì, ispirandosi al Vangelo della feria che è quello dell'Annunciazione, parla della Vergine, della sua purezza e della sua pienezza di grazia; pel venerdì, senza diretto riferimento al Vangelo, ma con opportunità, parla della cosa *più piccola e più grande*, ossia dell'umanità del Verbo incarnato; e al sabato compendia, per così dire, tutta l'economia dell'incarnazione e della redenzione con questo tema suggestivo: *ad Deum per Iesum, ad Iesum per Mariam.*

Questo dunque il primo e innegabile pregio del lavoro: far conoscere, penetrare a fondo, vivere il Vangelo e in modo speciale i tratti che la Chiesa propone alla meditazione dei fedeli, illustrandoli sempre nel quadro e nella luce in cui la Chiesa stessa li presenta.

E qui si potrebbe por fine alla recensione. Ma è giusto fare ancora qualche rilievo. Con il pregio ora accennato, il lavoro ha pure tutti gli altri pregi con i conseguenti difetti derivati dalla sua natura e dal suo scopo. Esso nella mente dell'Autore è diretto a una triplice categoria di persone: ai parroci e ai loro coadiutori nel ministero pastorale; a tutti gli altri sacerdoti, come pure ai religiosi ed alle religiose; a tutti quei cristiani che hanno più intensa brama di conoscere la dottrina di Cristo e dispongono del tempo necessario. Ha quindi insieme lo scopo della meditazione e della predicazione secondo il bellissimo motto di S. Tommaso, che è il nobilissimo stemma dell'Ordine dei Predicatori, a cui l'Autore appartiene: *Contemplata aliis tradere.* Fine santo e pregio innegabile del la-

voro: a cui è inerente però un difetto o un pericolo. Tutti vi troveranno ottimo pascolo; ma i predicatori, se vi cercano materia di predicazione, troveranno forse che la materia è più per la meditazione che per la predicazione; e gli altri potranno forse dire che le meditazioni fanno troppo di predicazione: e talvolta il loro appunto non parrà infondato, poiché qua e là si risente realmente lo stile e il movimento oratorio, che per la meditazione non è certo il migliore. Così pure, essendo il lavoro fatto per ogni categoria di persone, può essere che le anime pie, e in particolare le anime religiose, lo trovino troppo vago e generico, mentre forse i semplici cristiani potranno qua e là trovare riflessi che non sembreranno per loro. Ma come si fa, specialmente in lavori di questo genere, ad accontentar tutti? Ci vorrebbe un libro proprio non solo per ogni ceto di persone, ma individuale per ogni singola persona; e forse ancora non si riuscirebbe nell'intento.

E chi scrive può, in argomento, apparire uno degli incontentabili. La meditazione sui Vangeli, specialmente domenicali, sviscerata e continuata per tutta la settimana, ispirata sempre alla mente della Chiesa nei diversi periodi dell'anno liturgico, è innegabilmente una cosa sublime. Ma riesce essa a dare sempre e tutto il pensiero della Chiesa stessa nei singoli periodi e nelle singole feste? Il pensiero della Chiesa nell'anno liturgico ha certo una linea centrale e fondamentale: l'idea della persona e dell'opera redentrice di Gesù. Ma questa è espressa con tanta varietà, con tanta ricchezza, con tante sfumature e con tante applicazioni pratiche nei singoli testi liturgici della Messa e dell'Ufficio, che non è possibile racchiuderle e proporle tutte con la sola meditazione del Vangelo, sia pure con la profondità e l'ampiezza usata dall'egregio Autore. Meditazioni adunque liturgiche? Non mancano; ma neppure esse soddisfano sempre e pienamente. E allora? Il campo della vera meditazione è un campo squisitamente personale. Libri, temi, punti e spunti sono indispensabili. Pensare però che essi riescano a soddisfare pienamente tutti e sempre, è vano.

Se dunque il presente lavoro, da questo punto di vista, non riuscirà a soddisfare pienamente tutti, non è certamente per mancanza

di valore intrinseco, ma per condizione inerente alla natura stessa delle cose. Ciò peraltro non toglierà che esso possa fare gran bene a molti, un poco a tutti.

D. EUSEBIO VISMARA.



P. LEONARDO MARIA BELLO, Ministro Generale dei Frati Minori, *Maria mediatrice di tutte le grazie*. Milano, Società editrice « Vita e Pensiero », 1939-XVII. — L. 2.

L'Autore di questo lavoro di piccola mole, ma di grande importanza e denso di pensiero, vuole esporre succintamente quanto i Dottori e i Santi dell'Ordine Serafico piissimamente insegnarono circa la mediazione universale della Beata Vergine Maria.

È questa infatti secondo il comune insegnamento dei moderni Teologi la nobilissima prerogativa della Madre di Dio. Inoltre si aggiunge il fatto che la dottrina della Scuola Francescana in proposito, non è stata finora resa abbastanza nota. E per il P. Leonardo Maria Bello, Ministro Generale dei Frati Minori è un soave dovere il promuovere, dietro l'esempio e la parola del B. Padre S. Francesco e di S. Bonaventura, la devozione alla Beata Vergine e gli studi che la riguardano.

Per comprendere in che cosa consista la mediazione universale di Maria, bisogna anzitutto considerare quale posto abbia Maria nei decreti sull'Incarnazione del Verbo e sull'economia soprannaturale; in secondo luogo si deve esaminare in qual modo essa viene associata all'intera opera dell'Incarnazione e al ministero di Cristo Salvatore; e finalmente è necessario vedere quale sia ora il suo influsso in cielo nella distribuzione di tutte le grazie.

Secondo la Scuola Francescana la mediazione universale della B. Vergine Maria importa tre cose: 1) La predestinazione assoluta per la quale la B. Vergine eletta alla divina maternità e fatta primogenita di tutte le pure creature, viene per sé costituita in Cristo e sotto Cristo, ma con un solo e identico decreto e per modo d'una cosa sola, il capo secondario di tutto il corpo mistico, cioè della Chiesa. Si potrebbe in questo

senso chiamarla il collo del corpo mistico; 2) il suo concorso positivo come Corredentrice all'acquisto di tutte le grazie date in qualunque tempo al corpo mistico di Cristo, e questo tanto per il consenso all'Incarnazione, quanto per l'unione strettissima al Sacrificio di Cristo Redentore; 3) il suo intervento abituale e attuale nella distribuzione delle grazie per mezzo del singolare suo merito e per l'influsso della efficacissima sua preghiera. Questo intervento della B. Vergine nella distribuzione di ogni grazia si fonda logicamente sopra le due prime affermazioni.

Questi pensieri svolge brevemente, ma efficacemente l'Autore, cercandone, o prove, o accenni nella Sacra Scrittura, affermazioni nella tradizione dei Teologi, specialmente Francescani, e nella Ragione teologica. Il libro contiene al termine una triplice nota bibliografica: la prima circa la mediazione della Beata Vergine Maria negli scrittori francescani; un'altra di opere generali ed una terza circa il culto della Beata Vergine Maria nell'Ordine Serafico.

Il lavoro procede come un vero studio di teologia rigorosamente positiva, intellettuale, ma per la natura del tema trattato e per la sentita divozione del P. Bello verso la SS. Vergine, si risolve naturalmente in un eccitamento affettivo ad un accrescimento di fiducia nell'intercessione di Lei presso Cristo, il quale essendo il solo Mediatore tra Dio e gli uomini, volle associarsi la Madre sua come Avvocata dei peccatori e come Ministra e *Mediatrice della Grazia*. Ed è questo certamente lo scopo del libro, che pienamente raggiunto dal Venerando Autore, lo ripaga della erudita e laboriosa accuratezza impiegatavi.

D. ALESSIO BARBERIS.



PAOLO DEZZA, S. J., *Alle origini del Neotomismo*, Fratelli Bocca editori, Milano, 1940-XVIII, pag. 169. — L. 20.

Con questa commossa rievocazione storica delle origini del Neotomismo, particolarmente in seno alla risorta Compagnia di Gesù, il P. Dezza Rettore dell'Istituto Aloysianum di Gallarate inizia l'*Archivum Philosophicum Aloy-*

*sianum* che intende raccogliere delle monografie come contributo dei professori dell'Istituto all'approfondimento del pensiero filosofico scolastico e dei problemi scientifici connessivi. Questo primo lavoro, cui hanno contribuito in una esercitazione pratica gli alunni del Ch.mo Professore, intende anche celebrare l'anno centenario dell'Istituto, che, sorto il giovedì 21 dicembre 1839 presso il Collegio di S. Pietro in Piacenza, dopo migrazioni forzose, esule anche per parecchio tempo dal patrio suolo, dopo tante vicende ha da quattro anni la sua nuova sede a Gallarate, eretto in Pontificia Facoltà di Filosofia.

Quest'apertura a Piacenza, dove — oramai è pacifico — con il Can. Buzzetti era sorto il primo cenacolo neo-tomista, all'inizio del secolo XIX, fu augurale per l'istituto il quale vanta tra i suoi insigni ex maestri figure di primo piano nella rinascita del pensiero dell'Aquinate, quali il P. Serafino Sordi, il Cornoldi ed il Mattiussi, tutti facenti capo al movimento piacentino.

Ché l'influsso specialmente dei primi due ebbe una grande efficacia non solamente nella provincia gesuitica veneta, ma anche in tutta la Compagnia e nella Chiesa. Infatti il P. Sordi influiva certamente sul Taparelli, sul Liberatore, sul Curci e su tutto il cenacolo napoletano, compreso il Sanseverino, — a Napoli fu professore nel Collegio S. J. e suo portavoce il fratello P. Domenico — e come nella riforma degli studi filosofici nella Compagnia, così anche, per mezzo del P. Giuseppe Pecci, poi Cardinale, sul futuro immortale Pontefice della *Aeterni Patris*. E il P. Cornoldi di Leone XIII fu per quest'opera di restaurazione il più valido e intimo collaboratore. P. Serafino Sordi ed il Cornoldi sono presentati in una luce simpatica di pionieri di un movimento, meglio di apostoli di un'idea per cui combattono strenuamente e soffrono contraddizioni anche da quelli da cui meno si sarebbe dovuto aspettare p. es. i professori del Collegio Romano, misurandone con fine intuito la vasta portata e presagendone il successo sicuro e i fecondi sviluppi.

Il libro si legge con il più grande interesse ed è un'altra prova che si aggiunge « a sfatare



— come dice il Prof. Masnovo nel discorso commemorativo tenuto il 21 novembre 1939 e riportato in appendice — la leggenda che la filosofia tomista sia sorta una bella mattina per decreto pontificio!»

D. VINCENZO MIANO.



GRAZIOSO CERIANI, *L'ideologia rosminiana nei rapporti con la gnoseologia agostiniano-tomistica*. Vol. XXVIII della Serie Filosofica delle Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, « Vita e Pensiero », 1938-XVI, pag. XI-388. — L. 25.

Se questa segnalazione ai lettori del *Salesianum* vien fatta con notevole ritardo non è certo colpa nostra; abbiamo creduto tuttavia di non ometterla non tanto per l'adagio « meglio tardi che mai », quanto per il merito dell'opera stessa. La quale è una presa di posizione nei problemi più vivi per il pensiero cristiano. Già il titolo, come il Ch.mo Autore ha cura di notare nella sua prefazione, pone in luce la nota polemica, anche per quel *trait d'union* tra sistema agostiniano (di S. Agostino!) e tomistico nel campo gnoseologico. La gnoseologia non è però solo un elemento del sistema ma « è il vero costituirsi della filosofia come scienza riflessa della verità », è il vero inizio filosofico che determinerà la coerenza ed il valore di tutto un sistema, « è la chiave che apre la porta ad una determinata metafisica ». L'esame quindi della ideologia rosminiana ci dà modo di entrare nell'anima del sistema, di coglierne le intime esigenze anche perché il grande Roveretano ha avuto il merito — ed il Ceriani rileva ampiamente questo aspetto positivo — di orientare la filosofia italiana del Risorgimento verso una maggiore interiorità in cui sola si può cogliere il vero senso e l'unità dei problemi filosofici. Questo momento gnoseologico del pensiero dal Rosmini è prospettato definitivamente nel *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*: l'analisi critica di quest'opera ci darà dunque l'anima del rosminianesimo.

Il Ceriani vi premette due capitoli sull'ambiente e la vita del Rosmini, che gli danno

agio di polemizzare sull'interpretazione filosofica data dagli idealisti al Romanticismo italiano ed al problema politico del Risorgimento e di presentare la sintesi del movimento filosofico e particolarmente della rinascita cattolica in quell'agitatissimo periodo storico. Ma soprattutto vi si fa la storia del sorgere e dello svilupparsi del problema filosofico in Rosmini fino al *Nuovo Saggio*. In quest'opera a Rosmini che voleva reagire contro l'idealismo trascendentale, si presentava il problema « dell'esistenza delle idee, ossia delle cognizioni umane »: una volta affermata l'incommunicabilità dell'esistenza al conoscere non gli restava, dice il Ceriani, altra via possibile per fondare il conoscere che la sintesi *a priori*, « la quale nel *Nuovo Saggio* è la chiave più o meno nascosta che apre ogni soluzione, scioglie ogni problema ».

Anche il Tomismo « si caratterizza nella condizione di interiorità riflessa o autocoscienza gnoseologica del pensiero umano concreto in cui si manifesta la realtà », ma la chiave della gnoseologia tomista è invece « la coincidenza, cioè immanenza di essere e di pensiero »: « si percepisce infatti la natura del pensiero come divenire, come essere diveniente ».

Questo confronto tra la formulazione teoretica rosminiana e quella agostiniano-tomista che è « il motivo intimo » del suo studio, viene dal Ceriani, in distinti capitoli, applicata alla dottrina della sensazione, che non è come vuole il Rosmini pura passività, ma « reattività che si attua per una visione » (Agostino), « comprensione vitale della realtà, « compenetrazione di due atti in uno » (Tommaso). Alla concezione dell'essere che per Rosmini è senso intellettuale dell'essere ideale, cioè forma *a priori* (il Ceriani nota giustamente che non si può ridurre il sistema di A. R. ad una affermazione immediata di ontologismo), mentre per S. Agostino è *cognitio rationalis o cogitatio* per cui le cose sono in *conspetu mentis* « *sine tumore molis, sine strepitu vocis, sine spatio vel loci vel temporis* » ed attuata dalla « memoria »; e per S. Tommaso *simplex apprehensio intellectiva* che richiede per una parte il potere astrattivo cioè il potere di assimilare a sé in linea *actus*, in linea *essendi* l'oggetto e dall'al-

tra l'autocoscienza o interiorità per cui l'essere è trasparente a se stesso, si fa pensiero. Questa percezione dell'essere diveniente del pensiero ci apre certamente la via all'Assoluto, in cui c'è perfetta coincidenza tra essere e pensiero, che è pura interiorità, ma prossimamente richiama l'*aliquid* il *primum cognitum*, da cui è condizionata la nostra autocoscienza (è questo un punto che avremmo desiderato più sviluppato perché ci pare di grande importanza per la gnoseologia tomista). Nell'*excursus* sulla concezione analogica dell'ente trascendentale il Ceriani fa vedere come l'unità di questo concetto è data dall'intuizione astrattiva dell'atto dell'essere, che connota però necessariamente una essenza e l'universalità e trascendentalità si ha nel giudizio che esprime i diversi rapporti tra l'atto di essere e l'essenza connotata. Ciò che ci è sembrato meno persuasivo in questa parte è la determinazione della memoria agostiniana come presenza ontologica dell'anima e quindi tutta la particolare interpretazione dell'illuminazione agostiniana.

Nel capitolo seguente è messa in luce la dottrina rosminiana — ed è ciò soprattutto che mette il Roveretano in linea *modernorum* — della percezione intellettuale come giudizio ossia sintesi dell'intuizione dell'ente con la percezione sensitiva; mentre per S. Agostino il giudizio è l'atto interiore con cui si afferma la verità che è l'essere della mente e per S. Tommaso è il ritorno totale dell'intelletto su se stesso in quanto conoscente — luce riflessa questa che mediandosi nel senso e nell'immagini sue attinge la natura del concreto, l'individuo.

Infine è prospettata la dimostrazione del pensiero come verità, la quale, evidentemente da quanto si è detto sopra, nel Rosmini non può essere altro che la *subsumptio* della cosa esterna ed il condizionamento della sua certezza nell'ordine ideale interno, che è un dato ed è necessario per sua natura; mentre per S. Agostino e per S. Tommaso la verità si dimostra per l'evidenza — obbiettiva — che ha l'essere immanente nel pensiero, ma che ad ogni modo è un *a posteriori* sintesi ma *a posteriori*.

Quale dunque secondo il Ceriani la valutazione definitiva dell'ideologia rosminiana come idea-madre di tutto il sistema? « Sensismo puro,

no; idealismo, no; tomismo, no; fenomenismo rosminiano ». Ciò non toglie però che nella dottrina rosminiana vi siano degli elementi, « magnifiche realtà concrete e storiche » che possano introdursi nel « sistema della verità », non però attraverso il momento filosofico rosminiano, ma a quello della metafisica dell'essere. E questi elementi l'autore si ripromette di raccogliere in un altro suo lavoro che ci darà anche la valutazione della metafisica di A. R. E noi glielo auguriamo. Anche se il volume ha avuto da varie parti degli attacchi, anzi appunto perciò conserva il suo valore per spoltire le intelligenze e avviarle, come ha fatto il Ceriani, ad un ripensamento originale della filosofia *perennis*.

D. VINCENZO MIANO.



R. SALUCCI, *Il Sacerdote secondo il Codice di Diritto Canonico*. Torino, P. Marietti. 1924. — L. 3,50.

Segnaliamo volentieri anche questo breve e succoso lavoro del Salucci, denso di vita e di amore alla santità sacerdotale, che già fin dalla sua prima edizione (1920) ebbe altissimi consensi e riscosse i favori del Clero. Preceduta da un'introduzione sull'obbligo della santità nel sacerdote, l'opera si divide in quattro parti, che trattano, successivamente, dei doveri negativi e positivi dei sacerdoti come fattori della santità sua personale e della efficace sua opera di santificazione nel mondo, dei privilegi di cui è adorno lo stato sacerdotale nelle sue diverse mansioni, e delle pene cui può andar soggetto. L'opera si raccomanda da sé per il soffio di spiritualità che l'anima: l'A. sviluppa molto bene quegli spunti di vita perfetta che nel Codice non mancano. Scorrendo il volume, ci si persuade sempre di più che il Codice di Diritto Canonico non è una raccolta di semplici leggi umane ed esterne, ma ha con sé un qualche cosa di divino e palpitante: lo spirito che lo anima dovrebbe essere sovente, per i Sacerdoti, tema di vere meditazioni e di richiami ad una vita sempre più santa.

D. AGOSTINO PUGLIESE.

A. BALDASSI - L. VERITTI, *Il Beneficio Parrocchiale e la sua amministrazione. Nozioni ad uso dei Parroci italiani*. Torino, P. Marietti. 1930. — L. 8.

Il titolo e il sottotitolo spiegano sufficientemente il contenuto e il metodo del libro di Baldassi-Veritti. All'indomani della felice conclusione del Concordato Lateranese si sentì subito la necessità di adeguare le due legislazioni canonica e civile, per notarne i contatti ed evitarne gli attriti. La trattazione, che ha appunto tale scopo, tocca in forma piana e quasi scolastica per ordine e per chiarezza, quattro argomenti: 1° la *Parrocchia* (storia, natura ed erezione nel diritto canonico e nel diritto civile); 2° il *Parroco* (storia, provvisione, natura); 3° il *beneficio parrocchiale* (storia, natura, costituzione nei due diritti); 4° l'*amministrazione del beneficio parrocchiale*. Quest'ultimo punto è trattato più diffusamente, pur seguendo le linee generali che gli A. si sono proposte: storia, natura, funzionamento nei due diritti. Seguono formulari utili e, in appendice, il testo del Concordato corredato dalle disposizioni canoniche e civile per la sua attuazione in rapporto all'argomento trattato. Il libro ci pare molto utile ai Parroci.

D. AGOSTINO PUGLIESE.

S. Francesco di Sales negli insegnamenti e negli esempi. Diario sacro estratto dalla sua vita e dalle sue opere per cura delle Visitandine di Roma. Roma, Libreria Francesco Ferrari, 1939-XVII. — L. 15.

Sul principio del secolo passato il Rev. Carlo Antonio Gessada aveva raccolto una scelta di Massime ed insegnamenti estratti dalle opere di S. Francesco di Sales; esaurita pienamente l'edizione del 1857, nella presente si è pensato di aggiungere alla Massima giornaliera, ma indipendente da essa, una data in relazione col giorno, o un tratto della vita del Santo, attingendo per questo alla bellissima pubblicazione del 1° monastero di Annecy: *L'année sainte des religieuses de la Visitation* (Ed. CH. Burdet, Annecy, 1876-1871, dodici volumi in-8).

Dove passano i Santi, Dio passa con loro! Facendo passare tutti i giorni, sotto gli occhi di molti la grande figura del Santo, il presente lavoro fa opera di molta edificazione!

D. ALESSIO BARBERIS.



Sac. A. M. ANZINI, *Il Vangelo di Gesù e gli Atti degli Apostoli*, con autografo di Sua S. Pio XI, riassunti e note. Ottava edizione (65° migliaio). Torino, S. E. I., 1939. — L. 8.

S. Em.za il Card. Maurilio Fossati, Arcivescovo di Torino, scrive nella Prefazione:

«Purtroppo si deve lamentare anche nel campo cattolico una grande ignoranza del Vangelo. Fino a qualche anno fa si viveva più di tradizione che di convinzione, ed oggi ancora non si può affermare che il Vangelo sia il *Vademecum* del cattolico... Perché non servirsene come regalo che ricordi le circostanze più importanti e le date memorabili della vita del fanciullo e del cristiano? La Prima Comunione, la Cresima, il giorno delle Nozze sono occasioni ottime per donare il Vangelo...».

Il lamento è giustissimo: fra tanti libri d'ogni genere, e soprattutto riviste e giornali, che ci piovono addosso quotidianamente da ogni parte, quasi non troviamo più posto e tempo per il piccolo volume del S. Vangelo, l'unico libro che ancora c'insegna qualcosa di sicuro e di vero per questa vita e per l'altra. Bisogna quindi che il cattolico s'ingegni in tutti i modi per fargli posto in casa sua e nella sua giornata, e per farlo entrare in tutte le povere famiglie disorientate della presente generazione.

Ci avverte però l'Autore del volumetto che presentiamo:

«La nostra personale esperienza ci ha fatto toccare con mano quanto sia difficile invogliare e far amare dai fedeli la lettura successiva dei quattro testi del Vangelo; e quanto poco fruttuosa sia riuscita per quelli che s'erano indotti a leggerlo, mossi da conferenze sull'utilità e sul modo pratico di raffrontare tra di loro i testi servendosi degli *indici-armonia*.

Per questo siamo venuti nella convinzione che bisogna mettere tra le mani dei fedeli il testo del Vangelo, non semplicemente *concordato* (con l'indicazione dei testi paralleli), e neppure soltanto *armonizzato* (mediante la disposizione cronologica dei fatti e la soppressione delle cose ripetute meno estesamente dagli altri Evangelisti in confronto di colui che narra meglio il fatto); ma *unificato* in una narrazione omogenea e chiara, sia per ciò che riguarda la successione dei fatti, come per la scorrevolezza e unità della forma ».

L'esperienza dell'esimio A. — a cui si deve pure il bel lavoro *Il santo Vangelo di Gesù nelle Scuole* — coincide con il nostro convincimento. I quattro Vangeli, usciti storicamente dalla comunità cristiana in circostanze diverse e con scopi parzialmente distinti, devono essere presentati al popolo in una trama unica (com'era la trama della predicazione apostolica), onde poter raggiungere lo scopo essenziale e primario di tutti i quattro Evangelii, che è quello di far rivivere in mezzo ai fedeli la figura divino-umana di Gesù attraverso i fatti e i detti della sua vita.

Il compito però non era troppo facile, tant'è vero che un simile lavoro pare non esistesse ancora da noi. Alla nobile fatica si sobbarcò volenteroso il M. Rev.do D. Anzini, Salesiano, « con il preciso intento di dare tutto il Vangelo di Gesù, senza omettere la più piccola parola contenuta nei quattro testi, che non fosse una vera ripetizione; e senza aggiungervi neppure una particella che non vi fosse già in alcuno degli Evangelisti. Cosicché i fedeli, con lo studio di tale testo unificato, si nutrissero di tutto il Vangelo di Gesù, in modo da poter più tardi leggere con relativa facilità e profitto i quattro testi separati, già assimilati nell'anima con lo studio del testo unificato ».

Che lo scopo sia stato pienamente raggiunto lo attestano autorevolmente le paterne parole d'approvazione e di lode inviate all'Autore da S. S. Pio XI per mezzo del Card. Pacelli il 30 luglio 1938. Anche il Sen. Fedele, ex Ministro dell'Educazione Nazionale, confortava del suo lusinghiero giudizio la fatica dell'Autore, augurandosi che « il libro sia largamente diffuso tra i giovani, i quali il Fascismo vuole non

vengan su ignari delle profonde verità dette la prima volta al mondo dal Divino Maestro », e affermando che, a parer suo, « il testo unificato è forse il migliore testo di religione che possa essere studiato dai giovani ».

A questa edizione, che è particolarmente indirizzata alla gioventù, l'A. ha aggiunto anche gli *Atti degli Apostoli* in una sua nuova e nitida traduzione, quale complemento necessario per la piena conoscenza della catechesi evangelica degli Apostoli.

Il testo unificato è suddiviso in capi e paragrafi che spezzano la continuità della materia, rendendola più accessibile ad ogni sorta di lettori. Con un facile accorgimento — cioè segnando i capi o i paragrafi più complessi e difficili con uno o due asterischi a seconda della loro difficoltà — D. Anzini ha saputo anche graduare la lettura del testo evangelico all'età e al grado di cultura dei lettori. I passi evangelici delle Messe domenicali sono pure contrassegnati e inclusi tra due piccole croci.

Alcune brevi e succose *Avvertenze preliminari*, varie *Appendici* e *Indici* (tra i quali utilissimo un abbondante « Indice alfabetico dei principali argomenti del S. Vangelo e degli *Atti degli Apostoli* »), sobrie ma ben scelte *illustrazioni* completano il bel volumetto, riuscitissimo anche dal lato tipografico nel suo elegante formato tascabile.

D. TIBURZIO LUPO.



Sac. A. M. ANZINI, *Il Santo Vangelo di Gesù nelle Scuole*. Torino, S. E. I., 1932. — L. 10.

Il libro dell'Anzini intende prima di tutto di aiutare quegli Insegnanti che ispirandosi alle raccomandazioni dell'Autorità ecclesiastica ed alle approvazioni dell'Autorità scolastica si assumono il lodevole compito di fare conoscere ed amare dai loro alunni il libro più eccelso di educazione religiosa, animandolo con il palpito del loro cuore. L'Autore segue lo svolgersi del ciclo liturgico domenicale e festivo, e nelle sue lezioni di tono dogmatico e morale, sovente invece di stendere integralmente lo svolgimento del soggetto, propone soltanto



pensieri, suggerimenti, accenna appena gli sviluppi, lasciando giustamente posto alla personalità dell'insegnante nella preparazione della conferenza.

Una utile appendice propone una serie di brani del Vangelo per la recitazione degli alunni, graduati in corrispondenza delle loro capacità intellettuali.

Possa arridere a questo lavoro del Rev.do Anzini il successo del primo di cui è come utilissimo complemento.

D. ALESSIO BARBERIS.



P. M. A. JANVIER, O. P., *Esposizione della morale cattolica* (La virtù della temperanza). Parte II del Quaresimale del 1922. Versione del P. L. Federico Rousset O. C. D. Torino, Marietti, 1939. — Lire 10.

Le prediche del P. Janvier sono soprattutto ricche di dottrina attinta alle opere dell'Angelico Dottore San Tomaso e presentata con tale precisione e chiarezza, che sebbene destinate originariamente al pubblico di Notre-Dame di Parigi, possono tuttavia venire assimilate assai bene e con profitto per pulpiti minori, da chi non intenda soltanto di ripetere copiando, ma di assimilare studiando.

Buona la versione del venerando Carmelitano P. Rousset.

D. ALESSIO BARBERIS.



M. CONTE A CORONATA, *Interpretatio authentica Codicis iuris canonici et circa ipsum Sanctae Sedis iurisprudentia*, Taurini, Marietti, 1940. — L. 28.

Il chiarissimo P. Coronata ha pubblicato testé, coi tipi di Marietti, questo nuovo libro che, di quante raccolte, commentate o no, in latino o in volgare, sono uscite finora sull'interpretazione autentica del Codice, non esitiamo di affermare il più completo e il più ben riuscito. La competenza giuridica dell'A. è al di sopra di

ogni discussione e sarebbe superfluo ogni elogio. Più volte nel *Salesianum* abbiamo avuto il piacere di parlare di lui recensendo le sue pubblicazioni. La presente raccolta riferisce ai singoli Canoni, il cui ordine è rigorosamente mantenuto, i documenti che li interessano, raccogliendoli sia dagli AAS, sia da fonti private. Come è noto, non tutte le risposte della PCC, né tutte le disposizioni e risoluzioni dei Dicasteri Romani sono pubblicate sugli AAS. I documenti principali sono riferiti integralmente; altri solo nella parte dispositiva interessante la materia del Canone particolare, ed altri in compendio. Per una più facile orientazione viene sempre citata la fonte da cui furono tratti i singoli documenti e, in nota, i periodici che ne hanno pubblicato commenti. Qua e là succose note dell'A. servono mirabilmente alla retta interpretazione del documento e del Canone. Segue un copioso indice delle materie, che facilita di molto il maneggio del volume.

Questa raccolta è preziosa: essa deve necessariamente trovarsi presso tutti gli Ecclesiastici e presso tutti i laici che si interessano di studi canonistici, accanto al Codice. Ad essa ricorreranno con sicurezza insegnanti e studenti se vogliono conoscere integralmente il senso e la portata dei singoli canoni, essendo, come dicevamo, la più completa e meglio compilata raccolta d'interpretazioni autentiche. Mentre ci congratuliamo vivamente con l'A. e ci professiamo certi che il libro avrà una larga diffusione, facciamo voti per una prossima nuova edizione del Codice perfettamente aggiornata.

D. AGOSTINO PUGLIESE.



G. FELICI, *La Reverenda Camera Apostolica*. Studio storico-giuridico, Città del Vaticano, Poligotta 1940. — L. 50.

Ci avviene qualche volta d'imbatterci in lavori che si leggono con piacere perché interessano realmente per la materia e perché sono ben composti e ben scritti. È questo il caso del presente volume. L'A. si propone soprattutto d'interessare e giuristi e storici, e col sussidio

dei documenti vuol chiarire organicamente lo svolgimento storico e il contenuto giuridico dei singoli uffici che fanno capo alla Reverenda Camera Apostolica. Egli incomincia perciò col riportare le origini certe della Camera al sec. X e, dopo una digressione sul *liber censuum* di Cencio Camerano, parla dei singoli uffici che la componevano accompagnandoli nel loro sviluppo sia durante la sede piena che durante la vacanza, fino all'era moderna, proiettando così grande luce su ciò che fu l'organizzazione e il funzionamento di quello che in termini moderni si direbbe il Ministero Pontificio delle Finanze. Esaminato poi lo stato delle cose al momento dell'entrata in Roma delle truppe piemontesi, l'A. studia con acutezza l'evoluzione e l'ulteriore sviluppo subito dall'antichissimo istituto pontificio fino ai giorni nostri. E rifacendosi all'avverbio *praesertim* del Can. 262, auspica i nuovi delineantisi sviluppi dell'attività della R. Camera Apostolica *sede plena*. Oltre metà del volume è poi consacrata alla documentazione. I singoli documenti, classificati secondo l'ordine sistematico della trattazione, vengono riportati integralmente almeno nella parte interessante, dando modo a chiunque di controllare le deduzioni e le affermazioni del testo. Ben tracciata la figura del Camerario e dei suoi aiutanti nel disbrigo delle loro funzioni ecclesiastico-civili. Avremmo desiderato qualche notizia sulla derivazione dei nomi: come mai, per esempio, da *Camerarius* derivi il termine *Cammerlengo*. Inoltre le citazioni intere, non abbreviate, degli stessi documenti ad ogni pagina ci sembrano superflue. Ci sarebbe pure piaciuto trovare accanto ai numerosissimi termini tecnici, di per sé accessibili solo a pochi eletti, una breve spiegazione che servisse di orientamento ai meno esperti.

Nel complesso, il lavoro traccia magistralmente le vicissitudini storiche della R. Camera con competenza ed armonia e riesce di grande aiuto agli storici ed ai giuristi. La tipografia Poliglotta Vaticana poi ci ha dato un magnifico esemplare di tecnicità e di precisione.

D. AGOSTINO PUGLIESE.



BREVIARIUM ROMANUM: 4 vol. in 12; VI editio taurinensis 1941, iuxta typicam, maxime amplificata: Casa editrice Marietti, editore-tipografo Pontificio e della S. C. dei Riti (Torino).

Segni dei tempi anche nell'edizione dei Breviari. Non occorre portarsi ai primissimi tempi, quando il Breviario era veramente un *breviarium*, ossia un compendio, o meglio ancora, una semplice tabella indicativa, e le varie parti dell'ufficiatura — allora essenzialmente corale — erano sparse nei diversi libri (salterio, antifonario, innario, lezionario, santorale, omiliario, collettorio) che occorre per la recita integrale del divin Ufficio. Basta venire ai tempi immediatamente precedenti la riforma di Pio X, quando il Breviario era da secoli perfettamente organizzato, ma per la massima parte rimaneva un libro chiuso e sigillato: gli uffici festivi e votivi prevalendo su quelli del tempo, domenicali e feriali, e la salmodia delle diverse ore essendo pressoché sempre uguale, frequentemente ripetute le stesse lezioni, i responsori, i capitoli, gli inni ed i versetti, si finiva per recitare quasi tutto a memoria, aggirandosi sempre in un limitatissimo campo del Breviario, e pochi segnapoli bastavano per la recita, si avesse un *totum* o le parti distinte. Nessuna preoccupazione quindi negli editori all'infuori di quella dell'esattezza e della chiarezza.

Ma con la riforma di Pio X le cose cambiarono. Gli uffici variano quasi ogni giorno; e con gli uffici, la salmodia, le lezioni e tutti gli altri elementi; e tutte le parti del Breviario sono percorse da capo a fondo: dal Proprio dei Santi bisogna passare al Proprio del tempo, da questo al Comune, dal Comune al Salterio, dal Salterio all'Ordinario. Vi sono poi commemorazioni ed elementi vari che richiedono altri richiami. Per di più, disposizioni diverse importano più di un mutamento nelle varie circostanze. Tutto ciò rende innegabilmente la recita del Breviario meno facile e più complicata. D'altra parte, lo spirito di oggi richiede comodità e speditezza.

Di qui la cura e la sagacia dei vari editori per diminuire la difficoltà ed agevolare più che fosse possibile la recita del divin ufficio, evitando soprattutto i rinvii da una parte all'al-

tra, da una pagina all'altra, con le cosiddette edizioni *amplificate*. L'ideale, certo irraggiungibile, ma che presiede a tutti questi tentativi, è quello di presentare giorno per giorno l'ufficiatura in modo continuato nella sua interezza. Con questo ideale, o con questa preoccupazione, tutti gli altri accorgimenti tipografici per l'indicazione delle particolarità o delle variazioni occorrenti nelle singole ufficiature o nelle varie parti delle ufficiature medesime, come la variazione delle dossologie o del versetto di Prima, l'inizio dei Salmi in relazione con l'antifona, l'omissione o l'aggiunta dell'*Alleluia*, ottenuti con segni speciali: asterischi, crocette, lineette, obeli, ecc. Si volle insomma che coloro che sono obbligati alla recita del divin Ufficio, e particolarmente i Sacerdoti gravati dalle cure del ministero, avessero un Breviario che permettesse la recita con la maggior comodità e speditezza possibile. Problema non facile, quando alla comodità, che importava ripetizioni per evitare richiami, si voleva congiungere la minor mole del volume che ridondasse anche a maggior comodità ed a maggiore modicità di prezzo. Di qui tutti i sapienti ritrovati dei vari editori, guidati o ispirati da valorosi competenti ed esperti in materia di Breviario. E tutti sanno le benemerite acquistate in questo campo dalle note Case editrici di Pustet, Desclée, Mame, per citare solo quelle che ebbero maggior voga fra noi.

La Casa editrice Marietti, pur avendo una lunga e gloriosa tradizione liturgica, era rimasta in questo punto quasi fuori linea e come nell'ombra. Ma oggi è entrata in gara, e ci pare in modo degno. Se si deve giudicare dalla presente edizione del Breviario, si deve dire che essa ha ripreso in pieno, con nuovi indirizzi e con modernissima potenzialità di mezzi, con oculata sagacia, e quindi con vantaggio, l'antica tradizione.

Il Breviario che abbiamo sott'occhio infatti non la cede a nessuna delle migliori edizioni nostrane ed estere; su tutto anzi si avvantaggia. Nessuno dei criteri usati dagli altri editori fu ignorato, e nuovi ne vennero introdotti, per cui in ogni ufficiatura vi sono tutte le indicazioni possibili, ed insieme sono evitati tutti i richiami o rimandi che si potevano evitare, non solo da

una parte all'altra del Breviario, ma anche solo da una pagina all'altra. Se l'ideale di un'ufficiatura intieramente continuata per i singoli giorni non è raggiunto, perché irraggiungibile, vi si è però assai vicini. I rimandi, di solito, sono solo dal Proprio al Comune e al Salterio, per cui tre segnali regolarmente bastano per la recita dell'intero Ufficio. Il Salterio quindi è ricchissimo di tutti gli elementi che nelle varie ore per le varie circostanze possono occorrere. Così, per esempio all'ora di Prima, oltre alle variazioni occorrenti nel capitolo e nei responsori ed oltre alle preci domenicali e feriali integralmente e quotidianamente ripetute, sono pure inserite ad ogni giorno tutte le lezioni brevi che possono occorrere, sia dal proprio del tempo, sia dal proprio dei Santi, sia dalle varie categorie del comune. Se vi è un difetto (diciamo se vi è) questo è proprio nell'eccesso o nella sovrabbondanza, per cui alle volte avviene di dover sorvolare su pagine e pagine. Ma di ciò crediamo che nessuno vorrà dolersi, in vista degli innegabili vantaggi che a questa sovrabbondanza sono connessi. Per maggior comodità ancora, in quattro paginette in carta china, inseribili nel volume, sono riportati il *Te Deum*, il *Benedictus*, il *Magnificat* e le Benedizioni per tutte le lezioni dei diversi notturni e dei diversi giorni. Nel Proprio del tempo e dei Santi, l'orazione dei singoli giorni, le commemorazioni, le antifone delle Lodi che servono per le Ore, sono sempre riportate, quando non sono nella stessa apertura di pagina. Antifone, versetti, commemorazioni sono sempre riportate per disteso, in vario carattere, secondo i casi. Pure sempre riportati per disteso sono i Salmi, quando hanno antifone proprie. A tutti questi si aggiungono altri saggi accorgimenti, come per esempio quello dell'Ufficio degli Apostoli e degli Evangelisti nella *pars verna*, in cui il tempo pasquale e il tempo extra pasquale sono felicemente combinati in un'unica ufficiatura, con a base la pasquale, prevalente in questa parte dell'anno. Singolarissime ed affatto nuove, pensiamo, sono le indicazioni, con particolare segno di croce, per indicare l'omissione del *Gloria Patri* negli Uffici della Settimana Santa, l'aggiunta o l'omissione dell'*Alleluia* nel tempo pasquale o fuori di esso.

Se a tutti questi pregi, diremmo, organici, si aggiungono quelli di ordine tipografico — finezza e consistenza della carta, nitidezza dei caratteri, correttezza di stampa, bellezza di incisioni, eleganza di legatura — si deve dire che la presente edizione può rivaleggiare, e con vantaggio, con tutte le edizioni congeneri di qualunque Casa editrice, anche con le più famose Case estere, segnando così una bella affermazione dell'arte tipografica ed editoriale nostra: onde a ragione poté dirsi edizione italianissima; mentre pure chiarissimi e bellamente congiunti porta impressi i segni dei tempi nostri: progresso, comodità, speditezza, eleganza.

E dal momento che ci si porge l'opportunità, ci sia consentito esprimere un voto. Che si voglia cioè rompere la vieta consuetudine della errata accentuazione di alcuni nomi, e rendere invece o ritornare familiare la esatta. Non si tratta solo di *Éutiches* e di *Orígenes*, ma di altri nomi che ricorrono frequentemente nell'Ufficio, come nelle litanie dei Santi e particolarmente nell'antifona vespérale dei Dottori della Chiesa. *Athanasius* al vocativo fa *Athánasi*, e non *Athanási*; *Basilus* fa *Básili*; *Gregorius* fa *Grégori*; *Hilarius* fa *Hilari*. E sebbene taluno possa contrastare, pensiamo che anche *Ambrosius* faceva *Ámbrosi*: perché, pur essendo il nome di colui che fu detto l'ultimo oratore romano, è un nome greco; e l'o di *Ambrosius* è breve e non lungo: *omicron* e non *omega*.

La Casa editrice Marietti con la larga diffusione del suo Breviario, che ci auguriamo di tutto cuore, si renderà benemerita anche per questo.

D. EUSEBIO M. VISMARA.



10 Centenario della istituzione in Piemonte della Pontificia Opera della Propagazione della Fede. 1839-1939. Edito a cura degli uffici missionari delle diocesi del Piemonte. Torino, Tipografia Editrice Piemontese, 1939.

Preziosa pubblicazione, pur nella sua brevità e incompletezza, perché reca un buon contributo di documenti e di informazioni per la storia del movimento missionario nell'ultimo secolo.

L'Opera della Propagazione della Fede ha raccolto in tale tempo circa 24 milioni nel Piemonte: somma davvero cospicua, se si considerano i tempi difficili e altre particolari circostanze. Ma non tutto si riduce a questo!

È specialmente da rilevarsi (e ciò vien qui dimostrato) come lo spirito missionario sia stato largamente diffuso per mezzo dell'Opera protetta da Casa Savoia, sostenuta dai Vescovi e propagata da ottimi sacerdoti e da zelanti laici.

E in tale fervore sorsero e si affermarono varie istituzioni e si formarono grandi missionari. Basti ricordare la fondazione di 4 Società religiose per le missioni (Salesiani, Giuseppini di Mons. Marelli e del Teol. Murialdo, Missionari della Consolata) e 3 porpore missionarie (Card. Massaia, Cagliero, Bonzano).

Ben volentieri quindi facciamo nostro il desiderio e il voto di D. Silvio Beltrami, Direttore Diocesano delle Opere Missionarie di Novara, che ha diligentemente curato la presente monografia: « Il tramonto di un secolo già segna l'alba di un nuovo: il secondo Centenario dell'Opera della Propagazione della Fede sarà più grande perché sarà più grande l'amore e più estese le conquiste evangeliche ».

D. GEROLAMO LUZI.



M. PISTOCCHI, *I Canoni Penali del Codice Ecclesiastico esposti e commentati*, Torino, P. Marietti. - *De Suspensione ex informata conscientia*, Torino, P. Marietti. 1932. — L. 5.

Mons. Pistocchi non ha bisogno di presentazione. Tutti conoscono il valore dell'eminente giurista soprattutto per i suoi pregevoli lavori sui benefici e sulle cose temporali ecclesiastiche: (*De re beneficiis*, Taurini, 1928; *De bonis Ecclesiae temporalibus*, Taurini, 1932). I lavori che segnaliamo seguono lo stesso criterio, dimostrano lo stesso acume di intuito nell'A., e formano coi citati un complesso veramente degno del suo ingegno e della sua laboriosità.

Il primo lavoro ci dà un commento storico-analitico dei canoni della Parte III del Libro V del Codice (Can. 2314-2414): cento canoni che il lettore si vede sfilare dinanzi magistral-



mente accompagnati da un corredo di dottrina e sapienza giuridica con la quale, attraverso le vicissitudini dell'evoluzione storico-giuridica, l'A. rintraccia il senso delle singole parole e la portata sintetica dalla norma vigente. Il commento è realmente abbondante; ma se si pensa che proprio quella parte del Codice è la più trascurata dai Moralisti, i quali si contentano di spigolarci su a modo loro, ci si persuade che l'A. ha fatto molto bene ad analizzare in lungo e in largo i singoli canoni, per una più larga comprensione dello spirito e della lettera della legislazione ecclesiastica, e di questa parte specialmente, che è la più ostica, allo scopo di agevolarne la pratica e fedele osservanza.

Il secondo commenta ampiamente i canoni del Titolo XXXIII, Libro IV, Parte III *De Suspensione ex informata conscientia*. L'istituto trovò, in passato, molta opposizione; nondimeno, il Codice lo riproduce, svecchiandolo e adattandolo ai tempi nuovi. La conoscenza precisa del diritto e della portata dei singoli canoni facilitata di molto, in questa materia, l'esercizio del potere disciplinare del Vescovo e della Curia e rende meno penoso il provvedimento anche agli stessi Chierici che debbono subirlo non per personale arbitrio ma per motivi superiori e giusti. L'A., nell'intento di venire in aiuto agli interessati, commenta i nove canoni per lo spazio di 125 pagine fitte fitte, dense di dottrina e di erudizione, con abbondanti richiami alla legislazione precedente.

Auguriamo al valoroso e dotto A. che ci dia novelle prove del suo acume giuridico, che, come i lavori segnalati, saranno certamente ben accolte dagli studiosi e avranno grande diffusione.

D. AGOSTINO PUGLIESE.



P. TOBIA NENO, S. J., *La monaca esercitante*. Esercizi Spirituali per monache secondo il metodo di Sant'Ignazio. Torino, P. Marietti, 1938. — L. 30.

Il libro è scritto nell'intento di offrire un aiuto alle comunità religiose femminili che ricevono gli Esercizi dai Padri della Compagnia di Gesù, affinché leggendolo, o in privato, o in pubblico

si confermino nelle verità e nei propositi suggeriti dal Padre.

Utilissimo riuscirà alle Maestre delle Novizie che debbano curare Esercizi da farsi in privato per vestizioni e professioni; e soprattutto a quegli Istituti dove le Monache fanno gli Esercizi annuali privatamente.

Assecondando il gusto delle Monache, le meditazioni, le orazioni, le letture sono piuttosto lunghe che brevi. Nella trattazione della materia non solo abbondano le citazioni della Sacra Scrittura, ma anche quelle tratte dalla Somma Teologica di S. Tomaso, le quali più che per le Monache riusciranno utili ai Sacerdoti che volessero servirsi di questo libro per dare qualche corso di Esercizi.

Frutto di una lunga esperienza e animato dalla santa unzione del pio Autore, questo Corso di Esercizi riuscirà utilissimo alle anime religiose.

D. ALESSIO BARBERIS.



P. ARRIGHINI A., *Mille Santi nella storia*. Vita aneddotica dei principali Santi di ciascun giorno dell'anno. Torino, L. I. C. E., 1939. — Vol. I, L. 8,50. Vol. II, L. 8,50.

Ecco i due primi volumi della serie di dodici, che illustreranno la vita dei principali Santi dell'anno, giorno per giorno. La forma è aneddotica; riesce quindi vivace ed attraente, presentando quasi in altrettante istantanee biografiche l'attività di questi eroici seguaci di N. S. Gesù Cristo.

L'Autore non ha avuto alcuna pretesa critica o strettamente storica; ha scritto per il grande pubblico e specialmente per le persone pie che intendano meglio conoscere e venerare i nostri Santi.

D. ALESSIO BARBERIS.



Can. A. MILET, *La devozione allo Spirito Santo*. Torino, P. Marietti, 1939. — L. 6.

Per molti credenti lo Spirito Santo rimane ancora il Divino Sconosciuto; potrebbero invece correre più rapidamente e con minor fatica

verso la santità se conoscessero meglio la ricchezza di doni e di aiuti che il Divino Ospite offre alla nostra nativa debolezza.

Nella prima parte sono presentati i fondamenti teologici di questa divozione; nella seconda i mezzi pratici da usare per vivere sempre della vita dello Spirito Santo.

L'Autore presenta la dottrina con chiarezza e precisione non comune. Il solerte editore Marietti ha curato l'edizione italiana del prezioso lavoro del Milet col desiderio che i frutti soavi di questa divozione divengano sempre più abbondanti in un maggior numero di anime.

D. ALESSIO BARBERIS.



F. G. WEINRICH, *La Passione di Nostro Signore narrata dai suoi carnefici, da uomini e da angeli*. Torino, S. E. I., 1940-XVIII, pag. 222. — L. 12.

Non è un libro di studio.

Non è un libro da leggersi tutto d'un fiato.

Non è un libro per le persone di poca cultura.

È un libro di poesia.

È un libro di psicologia applicata ai tempi e ai personaggi che circondarono Gesù durante la sua vita terrena.

È un libro scritto da un'anima moderna che cerca di ricostruire le passioni ed il clima in cui venne il decidio.

È un libro a cui, malgrado il senso di stanchezza che genererebbe in chi volesse leggerlo tutto di seguito, non si può negare l'originalità.

D. EUGENIO VALENTINI.



Sac. FERDINANDO MACCONO, Salesiano, *La Beata Maria Domenica Mazzarello*, Confondatrice delle Figlie di Maria Ausiliatrice. Alba, Pia Società San Paolo, 1940. — L. 8.

Questa breve biografia è il compendio di un'altra molto più estesa composta dal medesimo Autore, il quale essendo stato parte importante nei processi ecclesiastici in prepara-

zione alla proclamazione della Mazzarello come Beata, si trova nella miglior condizione per conoscerne la vita.

La vita della Mazzarello è molto semplice e perciò imitabile. La Beata non è solo un modello di religiosa e di superiora, ma anche un grande esempio per tutte le giovani; e le Ascritte all'Azione Cattolica troveranno che il magnifico programma di vita loro dato da Pio XI di f. m., di essere cioè « eucaristicamente pie, angelicamente pure e apostolicamente operose », fu proprio la norma costante della Mazzarello. Dio voglia che il suo esempio sia a tutti di stimolo al bene. Trovi il Rev. Maccono consolazione in questa speranza e premio della sua fatica.

D. ALESSIO BARBERIS.



Sac. Dr. ATTILIO VAUDAGNOTTI, *Quaderni Apologetici*, L. I. C. E., Torino.

I. *Chiesa e Bibbia*, 1934, L. 1,50.

II. *Gesù Figlio di Dio*, 1934, L. 2,50.

III. *La SS. Eucaristia*, 1935, L. 2,50.

IV. *L'Inferno*, 1936, L. 2,50.

V. *Fede e ragione. Autorità e libertà*, 1937, L. 2.

VI. *Ai margini del Decalogo*, 1939, L. 2,50.

Basta percorrere i titoli dei sei volumetti che abbiamo preso a recensire per vedere quale felice scelta di temi apologetici sia stata fatta dal Ch.mo Autore. Si va dalle fonti della Rivelazione ai misteri più elevati di essa. Si affrontano: la missione divina di Gesù, le obiezioni più speciose sull'eternità delle pene, il preteso conflitto tra fede e ragione, tra autorità e libertà, nonché le piccole e sempre ripetute difficoltà sul culto esterno, sulla verginità e il celibato ecclesiastico, sul divorzio, sul Battesimo dei bambini. Ogni singola parte è trattata dall'Autore nella luce della miglior tradizione patristica e teologica, con uno stile facile che si tiene alla portata di tutti. Si è che il fine propositosi dal Ch.mo Prof. Vaudagnotti era eminentemente pratico: rispondere alle obiezioni che i protestanti, soprattutto in Piemonte e a Roma nel centro della Cattolicità, vanno spargendo fra il popolo italiano affine di far proseliti. È dun-

que, quella contenuta in questi quaderni, una polemica viva, serrata e particolare, anzi questa collana di quaderni apologetici ha avuto appunto la sua origine da tale polemica fatta cortesemente dall'illustre Autore con alcuni capi del protestantesimo italiano.

C'è un'unica osservazione da fare, ed è che non sempre la scelta delle tesi avversarie e dei nemici da combattere è tale da interessare vivamente i lettori di una certa cultura. Le tesi infatti dei protestanti italiani non sono all'altezza di concezione e di studio dei loro confratelli d'oltr'alpe. Ma questo che sembrerebbe a prima vista un difetto, ne è invece un vero e proprio pregio, perché non è colpa dell'illustre Autore, se per venire incontro alle necessità dell'ora presente qui nella nostra patria, è costretto a combattere con gli avversari che si presentano e a rispondere alle loro obiezioni non sempre originali e di grande interesse. Tuttavia nella maggior parte della trattazione, malgrado questa remora, il Prof. Vaudagnotti riesce a essere vivo ed interessante, e a segnalare così gli argomenti più forti della nostra apologetica tradizionale.

Auguriamo quindi a questi volumetti la diffusione che si meritano, facendo voti perché abbiano ad essere mezzi efficaci alla confutazione degli errori e al trionfo della verità.

Don EUGENIO VALENTINI.



Can. CESARIO BORLA, *La formazione religiosa e morale del fanciullo*. Torino, L. I. C. E. — L. 6,50.

Son 19 conferenze od istruzioni pedagogiche e religiose rivolte principalmente alle Insegnanti delle Scuole elementari e materne ed anche alle Madri Cristiane; ma io ritengo che possano riuscire utilissime ad ogni Catechista il quale non si prefigga soltanto di far imparare a memoria le risposte del Catechismo, intenda invece per di più formare delle coscienze cristiane.

Le prime nove trattano della formazione religiosa del fanciullo e le rimanenti di quella morale.

Scienza di pedagogista, esperienza di chi ha lodevolmente tenuto l'ufficio di Delegato per l'insegnamento di religione nelle Scuole della

Diocesi, e cuore di sacerdote animano queste istruzioni da cui potranno ricavare vantaggio per il ministero della predicazione ai giovani gli stessi sacerdoti.

Con gioia di figli vi abbiamo trovato affettuoso ed opportuno il ricordo degli esempi di San Giovanni Bosco, grande Educatore della gioventù.

Non manca un'abbondante e ben scelta bibliografia.

Auguriamo al libro le migliori fortune a vantaggio della Crociata Catechistica.

D. ALESSIO BARBERIS.



BALLINI, *Il valore giuridico della celebrazione nuziale cristiana dal primo secolo all'età giustiniana*, Milano, Soc. Ed. « Vita e Pensiero ». 1939. — L. 8.

Plaudiamo di cuore all'iniziativa dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di risolvere, sul terreno dei fatti e con pazienti ricerche, il problema dei rapporti fra cristianesimo e diritto romano. Lo studio, che abbiamo tra mano, è appunto una monografia dovuta a questa iniziativa, e illustra un particolare istituto del diritto matrimoniale, vale a dire il valore giuridico della benedizione nuziale cristiana, illuminando così un aspetto particolare del fenomeno della decisa influenza cristiana sopra l'evoluzione storica del diritto romano.

Precede la monografia una magnifica prefazione, nella quale si spiegano i criteri e gl'intenti dello studio e, in genere, di tutti gli studi simili. La monografia è distinta in due parti, la cui divisione è segnata dal Concilio di Nicea (325). In Capitoli distinti col sussidio dei Padri Greci e Latini si esaminano: la concezione cristiana del matrimonio; l'intervento della Chiesa nella celebrazione del medesimo, il valore della sua forma eucologica; lo svolgimento della dottrina del matrimonio contratto-Sacramento; l'intervento della Chiesa nella celebrazione nuziale studiata attraverso i Concili e le fonti patristiche e pontificali da Costantino a Giustiniano; il valore che la Chiesa stessa attribuiva al proprio intervento; la celebrazione nuziale nel diritto romano postclassico.